مركز دراسات الوحدة العربية

عبد الغني عماد

في جينالوجيا الآخر

المسلم وتمثلاته في الاستشراق والأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا

في

جينالوجيا الآخر

المسلم وتمثلاته

في الاستشراق والأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا

عبد الغني عماد

في

جينالوجيا الآخر

المسلم وتمثلاته

في الاستشراق والأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا



الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

عماد، عبد الغني

في جينالوجيا الآخر: المسلم وتمثلاته في الاستشراق والأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا/ عبد الغني عماد

270 ص.

ببليوغرافية: ص 241 - 257

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-904-3

1. الاستشراق. 2. الآخر. 3. الأنثروبولوجيا. 4. السوسيولوجيا. 5. الغرب.

6. الحداثة. 7. الإسلام. أ. العنوان.

303.387

العنوان بالإنكليزية

Genealogy of the Other: Muslim and its Representation

in Orientalism, Anthropology, and Sociology

Abdul Ghani Imad

مركز دراسات الوحدة العربية

Email: info@caus.org.lb

http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى

بيروت، شباط/فبراير 2020

المحتويات

مقدمة

لطالما كان وجود «الآخر» المختلف بالعقيدة والعرق واللون مشكلة في كل الحضارات؛ فالاختلافات بين بني البشر ظاهرة كونية، وهذا ما يفسر ولع الناس بتصنيف سلوك أعدائهم وأصدقائهم على السواء. فمنذ أن كان للإنسان تاريخ، ومشكلة الجماعات الأخرى موضوع يستقطب اهتمامه، فهو إما ينظر إلى هذه الجماعات بالشك والريبة، التي تتحول في بعض الأحيان إلى عدوان أو صراع، وإما بالإعجاب المقرون بالمهابة، وهو في كلتا الحالتين يقوم بتصنيف سلوك «الآخر» ويعمم عليه أحكاماً ومواصفات تختزل هذا «الآخر» وتنمّطه في ما يشبه القوالب الجاهزة. عملية التنميط والإسقاط هذه، كنوع من النشاط التصنيفي، يمارسها مختلف الناس بدرجة أو بأخرى، وهم عندما يمارسون ذلك لا يخصّون في الحقيقة جماعة دون أخرى، بل هو نشاط يشمل مختلف الجماعات، بل والأفراد أيضاً.

لكن هذا النوع من النشاط تدبّ فيه الحياة، ويصبح أكثر ديناميّة، عندما يقع التنافس ويبدأ الصراع، فيصبح الآخر «عدواً» وتتم أبلسته، وتلصق به كل أنواع السلوك الشرير، مقابل الخير الذي تحمله «الأنا». هذا النوع من النشاط يمكن أن يكون فطرياً وطبيعياً، لكنه يصبح مدمراً وقاتلاً حين يتم تنظيمه، أو تصنيعه ومأسسته.

لماذا تلجأ الشعوب إلى تنميط «الآخر» وتصنيفه؟ لا شك في أنّ هذا النوع من النشاط الذهني له وظيفة توافقية وتكيُّفية؛ فهو يختزل الوقت والجهد لأنه يقدم للفرد والمجتمعات أطراً عامة ومرجعيات ذهنية جاهزة للتعامل مع الآخرين والتنبؤ بسلوكهم وردود أفعالهم

بغض النظر عن صحتها أو دقتها. لقد كوّن البشر أحكاماً وانطباعات عن الثقافات الأخرى وقاموا بتنميطها ونمذجتها قبل أنّ يبدأ العلماء بهذا النوع من النشاط منهجياً في ما عرف بعد ذلك بدراسات «الشخصية القومية» والإثنوسيكولوجيا، التي يعيدها البعض إلى ابن خلدون في **مقدمته** الشهيرة، وإلى مونتيسكيو في **روح الشرائع** وإلى ألكسيس دي توكفيل صاحب المؤلفات المعروفة عن **النظام القديم والثورة والديمقراطية في أمريكا**؛ وأيضاً إلى الفرنسي آرثر دو غوبينو صاحب **التفاوت بين الأجناس البشرية** والكتابات الغزيرة في هذا المجال. وقد ازدهرت في موازاتها دراسات عن سيكولوجيا وفلسفة الشعوب التي تستهدف اكتشاف القوانين التي تمارس فعاليتها في حركة الجماعة، وقد اهتمت الأنثروبولوجيا بهذا النوع من الدراسات بصورة واسعة وبتمويل كبير من دوائر «إدارة المستعمرات» في الدول الغربية.

1 - في جينالوجيا التمثلات والممارسات...
الآخر موصوماً ومنمطاً

في هذا السياق لم ينشأ حقل الدراسات الإسلامية في الغرب بعيداً عن تمثلاته لـ «الآخر المسلم»، ولم ينبنِ هذا التمثل على فراغ أو يتكون خارج إطار معرفي واجتماعي وسياسي محدد، وربما يبدو بديهياً القول إنه تأسس في القلب من مشروع الغرب وضمن سعيه لمعرفة الآخر، بل في سياق صراعه مع هذا الآخر، لذلك هي لم تكن معرفة منزّهة عن الانحياز أو الأيديولوجيا، ولذلك أيضاً كان الاستشراق حقل الالتباس والاشتباه والاشتباك منذ اللحظة الأولى، من حيث المضمون والمنهج والموضوع.

ضمن هذا السياق تتكون صورة «الآخر المسلم» في الثقافة الغربية بوصفها صورة مُتمثّلة، منتجة ومتخيَّلة؛ فهي ليست بالضرورة مطابقة لحقيقتها وأصلها، وبالتالي سنجد إشكالية المغايرة والاختلاف حاضرة بقوة كقاعدة مرجعية في مجال تحديد أطر «الآخرية» ودورها من حيث المضمون والشكل، التي تمت في سياقها عملية «الوصم الثقافي» (Cultural Stigma) للآخر المسلم. تحدث عن عملية «الوصم» هذه إيرفين غوفمان [1] بوصفها علامات ورموزاً تحدد أفراداً وجماعات بخصائص وصور نمطية عادة ما تكون

(1) Erving Goffman, STIGMA Notes on the Management of Spoiled Identity (London: Penguin Group, 1963).

سلبية، وتلصق بهم عيوباً ونواقص بنيوية وجوهرانية بما يقف عائقاً أما مساواتهم ويؤدي بالتالي إلى التمييز السلبي تجاه الموصومين.

في الواقع لا تخلو ثقافة من تمثلات للذات وللآخر؛ فعمليات «التمثيل» حسب تايلور [2] هي التي تعطي المعنى لصورة الجماعة عن نفسها وعن الآخر، أن تُمثِّل بالمعنى الفني يعني أن تتقمص الدور وتتصدر المشهد وتفرض حضورك على الآخرين، وبالمعنى السياسي يعني أن تتحمل المسؤولية للتعبير الصادق عمن تمثّلهم، وبالمعنى الاجتماعي يمكن القول بأنه مع إميل دوركايم والدراسات الدوركايمية أصبح مفهوم التمثلات الجمعية في قلب التحليل السوسيولوجي والأكثر حضوراً وبروزاً داخل النسق المجتمعي بعد أن صك مفهوم «الضمير الجمعي» بوصفه إدراكاً منسجماً ومشتركاً بين أعضاء الجماعة الواحدة يتم بناؤه من خلال آليات الضبط والتنشئة والالتزام المجتمعية. التمثلات الاجتماعية وفق هذا التحديد تظل متعالية على الأفراد، نظراً إلى عدم قابليتها للتغير بسهولة من جهة، ولكونها غير مشتقة من وعي أفراد منعزلين بعضهم عن بعض وإنما هي صادرة عن العلاقات القائمة بينهم، ما يجعلها خارج إرادة الأفراد وتحكمهم فيها. تشكل التمثلات الجمعية في الحصيلة الخطاب الذي من مهامه تمرير المعرفة لأفراد المجتمع، وفق آليات أقرب إلى الحتمية المجتمعية حسب «دوركايم».

لكن مثل هذه التفسيرات السوسيولوجية الدوركايمية للتمثلات، في بعدها الجمعي، أفضت منهجياً إلى تفسير حتمي ذي بعد أُحادي اختزالي في عملية بناء تمثلات الأفراد، يصادر ردود أفعالهم، ومواقفهم الإيجابية أو السلبية داخل الأوساط الاجتماعية التي ينتمون إليها. لذلك ومع سيرج موسكوفيتشي أخذ موضوع التمثلات بعداً أشمل، يتجاوز الحتمية باتجاه الدينامية، إذ رأى أن التمثل يرتبط دائماً بموضوع ما وبطريقة بناء الأفراد لتمثلهم، وهذا يرجع إلى درجة تعلمهم وقدرتهم على الانتقاد ومدى مسايرتهم لقيمهم وأنساقهم الاجتماعية التي يوجدون فيها.

في ضوء ذلك، لم يعد الفرد آلة اجتماعية مسيرة من طرف المجتمع أو الضمير الجمعي كما قد يوحي تحليل دوركايم، وإنما أصبح كفاعل اجتماعي يتأثر بعوامل شتى في الحكم على الأشياء، ومنها المتن المعرفي المُروّج سواء من طرف المؤسسة المدرسية، أم من طرف وسائل الاتصال، وباقي المؤسسات الاجتماعية والثقافية الرسمية وغير

(2) تشارلز تايلور، **المتخيلات الاجتماعية الحديثة**، ترجمة الحارث النبهان (بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 35.

الرسمية، وتختلف بالتالي سلوكيات الأفراد والجماعات تبعاً لاختلاف تجاربهم، ومستواهم التعليمي، وميولهم الفكرية والأيديولوجية، ومصالحهم ومواقفهم وخياراتهم السياسية والاجتماعية؛ وهذا ما أكدته دراسات سيرج موسكوفيتشي ومن ثم النتائج التي توصل إليها بيار بورديو في تأسيسه لمفهوم الحقل الاجتماعي، التي مفادها أن الجماعات تتميز بخاصية الحقول الاجتماعية (المادية والرمزية) ومن خلالها تنبني القواعد المولدة للسلوك وتمثلاتها الاجتماعية كـ «هابيتوس» يحدد الأدوار والسلوكيات التي يمارسونها داخل الحقل **أولاً**، وداخل المجتمع **ثانياً**. ما يعني أن السلوكيات المتخذة تتكون حسب السياقات الاجتماعية المؤثرة، وحسب الإدراكات المكونة الواقعة كموضوع أو كشخص أو حدث سياسي.

في الحصيلة تؤدي التمثُّلات دوراً إدراكياً مؤسساً لممارسات عملية تغطي وظائف متعددة، منها المعرفي الذي يسمح للأفراد بفهم وتفسير الواقع، ومنها الهوياتي الذي يسهم في التعريف بهوية الجماعة والحفاظ على خصوصيتها، ومنها التوجيهي والتبريري الذي يوجه السلوك والممارسات ويقدم المبررات اللازمة للجماعة. لكن الآليات التي تنبني عليها التمثُّلات والتي تستحوذ على تماهي الجماعة وتحدد هويتها تحتاج إلى معطيات الذاكرة، التي بينت أبحاث موريس هالبواش [3] التأسيسية أنها ليست معطى فردياً بيولوجياً محضاً، بقدر ما هي عملية مجتمعية وثقافية تتوسط فيها العلاقات الشخصية والبيئة المادية من خلال عمليات التشفير والتخزين واستعادة المعلومات، حيث يصبح حفظ الذكريات وفقدها واستعادتها تشييداً وإعادة تشييد نشيطين للماضي من زاوية حاضرية، ما فتح الطريق لرؤية اجتماعية ثقافية وتأويلية حول «الذاكرة الجمعية» يخلق فيها الأفراد عوالم ويستخدمون بنشاط مضمر أو ظاهر موارد علائقية وحوارية وأدوات سردية وأطر اجتماعية أرحب لصنع المعنى والدلالة وتأويلها.

لذلك لم تعد الذاكرة، سواء أكانت فردية أم جماعية، معطى جاهزاً، بل هي كيان يبنى ويظل قيد التكوين دائماً، ينمو بعضه ويموت بعضه الآخر أحياناً. وهي لا تبنى انطلاقاً من ماهية جامدة، بل انطلاقاً من هوية سردية، إذ تمتلك الجماعات البشرية، كلاً على حدة، تاريخاً خاصاً بها يمكن سرده، وهذا السرد هو إحدى الدعائم البانية لهويتها الثقافية. إن السرد التاريخي والسياسي يصبح أحد مكونات هذه الهوية المتحولة والمتعددة، التي على

(3) Maurice Halbwachs: Les Cadres sociaux de la mémoire, bibliothèque de philosophie contemporaine, travaux de l'Année Sociologique (Paris: Alcan, 1925), et La Mémoire collective (Paris: Presses Universitaires de France, 1950).

أساسها تبنى الذاكرة الجماعية لشعب ما. تعددت بعد ذلك البحوث والدراسات، ومن أبرزها **التاريخ والذاكرة** لجاك لوغوف [4]، و**أماكن الذاكرة** التي شارك فيها عدة باحثين تحت إشراف بيير نورا [5]، و**الذاكرة والتاريخ والنسيان** للفيلسوف بول ريكور [6] الذي ظهر معه مفهوم «الهوية السردية» (Narrative Identity) لأول مرة في خاتمة كتابه **الزمن والسرد** (1985)[7] في إطار التفكير الفلسفي بعلاقة الذاكرة بالتاريخ وبالمتخيل، بحثاً عن سياق عملي تتعرف من خلاله الذات على نفسها. وقد جاء كتاب بندكت اندرسن [8] الذي تحول إلى مصدر أكاديمي وفكري لا غنى عنه لدراسة ظاهرة القوميات بوصفها «جماعات متخيلة» ليستكمل هذه المقاربات بتحليل سوسيو - أنثروبولوجي متكامل [9].

ثمة مسارات تتشكل فيها التمثيلات الجمعية وتتحول من شكل إلى آخر، منها ما يضم الصور والمواقف والمعارف والمفاهيم والمعتقدات والآراء والقيم الاجتماعية والأخلاقية والثقافية، بعضها في مسارات تشكله وتحولاته يعمل وفق ميكانيزم الرواسب والمشتقات (Residues and Derivation) الذي اشتغل عليه عالم الاجتماع الإيطالي المعروف فيلفريدو باريتو، حيث تتغير الأولويات وتتضخم بعضها على حساب البعض الآخر لتشكل روابط مرجعية تؤطر معرفة الذات تجاه الآخر، هكذا تشكلت أوهام الهويات ونزعة التمركز الثقافي والمقاربات الجوهرانية التي ساهمت في تشريق الشرق وتغريب الغرب حسب التوصيف الساخر لادوارد سعيد.

كتب كثير عن منهج الأوروبيين في الدراسات الاستشراقية بالعموم، ومن ثم أُفرد لدراساتهم الإسلامية الحيِّز الواسع أيضاً، وربما كانت دائرة المعارف الإسلامية، التي حررها نخبة من كبار هؤلاء المستشرقين، تمثل أحد أهم النماذج لما توصل إليه هؤلاء من نتائج، وهي ترجمت إلى أهم اللغات منذ العام 1913 واعتمد عليها كثير من الباحثين في ما بعد. ومن البديهي القول إنه طرأ تطور كبير منذ ذلك الحين على الدراسات الإنسانية

---

(4) Jacques Le Goff, Histoire et mémoire (Paris: Gallimard, 1988).

(5) Pierre Nora, dir., Les Lieux de Mémoire, 7 vols. (Paris: Gallimard, 1984-1992).

(6) Paul Ricoeur, La Mémoire, l›histoire, l›oubli (Paris: Editions du Seuil, 2000).

(7) Paul Ricoeur, Temps et recit (Paris: Seuil 1985), tome 3.

(8) بندكت أندرسن، **الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها**، ترجمة ثائر ديب (بيروت؛ دمشق: قدمس للنشر والتوزيع، 2009). (صدر الكتاب أيضاً عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2014).

(9) راجع مناقشة معمقة لهذه الموضوعات، في: عبد الغني عماد، **سوسيولوجيا الهوية: جدليات الوعي والتفكك وإعادة البناء** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2018)، الفصل السادس.

والتاريخية ومناهجها وطرائق تحليلها وتأويلها، وقد أصاب ذلك بطبيعة الحال الدراسات الإسلامية في الصميم، وهو ما ترك أثراً كبيراً في المؤسسة الاستشراقية بمناهجها التقليدية، التي سعى بعضهم لإخراجها من شيخوختها عبر تجديد مناهجها من جهة وإدماجها بمقاربات الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا من جهة أخرى تحت تأثير ازدهار نقد العلوم والثورة التي شهدتها العلوم الاجتماعية ومناهجها. شملت هذه المتغيرات بعد الحرب العالمية الثانية العلوم الإنسانية لجهة مناهجها وتصورها للمجتمعات وبناها الداخلية وعلاقتها بالدولة وبالمجتمع المدني، بل شملت آليات عملها ووسائلها المستخدمة وبخاصة مع تطور وسائل التواصل والاتصال، ثم جاءت بحوث نقد الاستعمار وما بعد الحداثة لتقضي على ما تبقى من أوهام حيادية لتخصصات مثل الاستشراق والأنثروبولوجيا وتصيب أسس موضوعيتها وقدرتها على المقاربة العلمية للحقل الذي قامت لدراسته.

ويمكن القول إنّ الربع الأخير من القرن العشرين شهد انطلاق دراسات نقد الاستشراق، وهي دراسات ترافقت مع تغييرات جذرية شملت بنيته وأشكاله وطرائق تعبيره وتحليله ومقارباته؛ بل حتى مؤسساته وأطره الدراسية، متسلحة بمناهج الجيوبوليتيك الحديثة المتعولمة، وبمدارس الأنثروبولوجيا وطرائقها المتعددة، والسوسيولوجيا الحديثة ومقارباتها التحليلة والميدانية، وهي بمجملها دراسات كشفت عمق الإشكالية الاستشراقية وكم أنّ العلم في هذا المجال لم يكن بريئاً ومحايداً بصورة دائمة. فتحت ستار الثقافة، تسترت النيات، بل والمخططات، وظهرت أيديولوجيا فرض ثقافة الدارس، وبانت بوادر التمييز ومفاهيم الإثنية المركزية والتماهي الثقافي والتثاقف والتمدين... إلخ.

وإذا كانت الدراسات التي راجت إبان الحرب العالمية الثانية وبعدها قد اعتمدت «الشخصية القومية» كمتغير أساسي لـ «وحدة التحليل» وتمتعت بمنح مالية ضخمة من مكتب البحوث التابع لوزارة الدفاع الأمريكية لدراسة الثقافات المعاصرة في بعض البلدان الآسيوية والأفريقية، فإن عدداً من كتابات ما بعد الحرب الباردة قد اعتمدت المقاربة المنهجية نفسها، لكن مع إبدال المتغير في وحدة التحليل واعتماد المقاربة «الحضاراتية» كنموذج إرشادي (Civilization Paradigm) وكإطار نظري كما تعبر عن ذلك دراسات صمويل هنتنغتون بصراحة، كنموذج من نماذج التحليل ذي البعد الواحد. الأهم من كل ذلك أنّ الدوافع لهذه الدراسات بقيت هي ذاتها لم تتغير. ما تغير فقط هو «شخصية العدو» الذي أصبح اليوم يتمثل بالإسلام. لذلك بقيت هذه الدراسات تشكو أكاديمياً ومنهجياً عيوب نزعة «التمركز» (Ethnocentrism)، وهي النزعة التي تماهي بين الغرب والعالم وتعتبر كلاً منهما امتداداً للآخر، وهو ما تعبّر عنه العبارة الإنكليزية الرائجة

(The West and the Rest) أي الغرب والباقي، حيث إنّ هذا الباقي الساكن في المجاهل يلقي بعبء تمدينه وتحضيره، ونقله من الوثنية إلى فضاء الإيمان وفضائله على الرجل الأبيض، وهو أيضاً ما أخذت الثقافة الأنكلوسكسونية تعبر عنه بالعبارة التاريخية المشهورة (White Man's Burden) أي عبء الرجل الأبيض. نزعة التمركز حول الذات هذه تفضي إلى أنّ مجموعة بشرية ما تحسب نفسها مرجعية لسائر المجموعات البشرية. وهذا يخفي شعوراً بالتفوق يتخذ في أغلب الأحيان شكل ازدراء الآخر، مما ينتج سلوكاً ينطلق من معيار أن ما يصلح للذات لا بد حتماً يصلح للآخر وبالتالي لا بد من تعميمه.

صحيح أنه لا يمكن الحديث عن الغرب بوصفه كياناً واحداً موحداً، فهو لم يكن كذلك في يوم من الأيام، ولا الشرق كذلك بطبيعة الحال، ومع هذا استخدم المفهومان ووظِّفا في سياقات سياسية وأيديولوجية متعارضة بصورة دائمة، وساهم هذا الاستخدام في إنتاج صور نمطية وملتبسة عن الغرب والشرق، تحوَّل كل منهما معها إلى مفهوم ثقافي متخيَّل ومتمثل تدعمه سرديات تاريخية تختلط فيها الأساطير والأوهام والوقائع، فتنسج كثير من صور الشرق المبني على استيهامات رمزية تضعه في قالب التباين العضوي والجوهري مع الغرب حيث فقد المفهوم إمكاناته التواصلية.

وصحيح أيضاً أن الاستشراق الوافد من الغرب والقارئ للآخر ليس كتلة واحدة، فقد تناقضت نصوصه واختلفت تحليلاته وتغيرت مناهجه ومقارباته، حتى ليمكن القول إن هناك «استشراقات» متنوعة بدأت بالاحتكاك والفضول المعرفي وتطورت إلى حاجة ووظيفة في العصر الكولونيالي، وإنها الآن في عصر العولمة فاقدة لصلاحيتها وموضوعها ونفوذها. نعم، لقد تغير العالم وانكشفت أغلب تفاصيله وخباياه ولم يعد المستشرق بقادر على الإحاطة بحقول المعرفة المتعددة والمتنوعة والمتشظية، فقد أصبح العالم أكثر تعقيداً وتشابكاً ولم يعد معها الآخر قابعاً في «المجاهل». كما أن دراسة الوقائع والظواهر الثقافية والاجتماعية وتفاصيلها قد تطورت مناهجها وتغيرت طرائقها وتجاوزت العموميات والقوالب التحليلية الموروثة. كل ذلك صحيح، إلا أنه لا يعني أن ما تم بناؤه من صور ونماذج ومفاهيم وتمثلات عن ذاك «الآخر» قد تبخر وامّحت آثاره وانعدمت مفاعيله بقدر ما يعني أنها تحوَّلت وتغيرت واتخذت هيئات جديدة وصوراً متعددة وتمثلات مختلفة، هي بالتأكيد لا تشبه القديم منها، لكنها تدمج في أحشائها بعضاً من جيناته المترسبة والساكنة في اللاوعي، أو حتى في الوعي الذي يوظف مكر الأيديولوجيا المتعولمة وخبثها.

والسوسيولوجي في مجال المعرفة قد يحتاج، كعالم الأنساب أو الأركيولوجيا، إلى أن يتحدى غموض الأصول وتورياتها، وأن يقوم بحفريات كاشفة لما ترسَّب أو تكلس من معارف وصور وتمثلات تجاه الذات والآخر. من هنا أهمية البحث في جينالوجيا التمثلات المتغيرة والمتحوِّلة، المؤطرة لصورة الآخر والمؤسطرة للذات في الثقافة الغربية، ذلك أن مثل هذه الحفريات، فضلاً عن وظيفتها في المعرفة والكشف والتعرية، تشمل الأبعاد المسكوت عنها في الذات الدارسة والمدروسة معاً، وموقع الآخر فيها والسلطة التي تؤسس وتعيد إنتاج تلك الصور والتمثلات بكل ما فيها من توريات وتعميات وانحيازات.

2 - على التخوم بين الاستشراق والأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا

حين كتب أنور عبد الملك دراسته المهمة **الاستشراق في ازمة** [10] عام 1963 كشف أنّ الاستشراق يعاني بطرائقه الفيلولوجية والتاريخانية مواريث عصر الاستعمار، ومن جهة ثانية كشف أنه لم يستفد أيضاً من الثورة الحاصلة في العلوم الاجتماعية والتاريخية، وحينها رأى رضوان السيد أنّ هذه الملاحظة الأخيرة في منتهى الأهمية، إذ إن مدرسة نقد الاستشراق في ما بعد لم تنتبه إلى أن هذا التخصص أو المجال يتعرّض لاختراق تدريجي وتحوّل لتسميته، وهو ما أفضى إلى تحوله إلى أحد أربعة أمور: نزوع ألسني يبدأ بمسائل نقد النص، ويصير إلى صورة من صور التفكيك؛ أو بقاء على ما كان عليه مع تسميته نفسه دراسات إسلامية أو شرق أوسطية؛ أو دخوله ضمن دراسات التاريخ العالمي؛ أو تحوله إلى أنثروبولوجيا. ولأن التوجه الرابع أو الأخير هو الأكثر ظهوراً في العقدين الأخيرين، يتتبع السيد بعض وقائعه وصولاً للعام 2002، إلا أنّ تطورات كثيرة حدثت منذ ذلك الحين، ومياهاً كثيرة صبّت في مجرى النهر، أدت إلى ما يشبه التغيير البنيوي في مسارات حقل الدراسات الإسلامية وذهبت بها نحو مزيد من الانزياحات المنهجية باتجاه التشعب والتخصص بما يتواءم مع التطورات التي أصابت العلوم الاجتماعية من جهة والتطورات الدراماتيكية المذهلة على المستويين السياسي والتواصلي في المجالات كافة.

وقد برزت في هذا المجال دراسات إرنست غلنر [11] وكليفورد غيرتز [12] وزملائه من أمثال **جيلسنان** و**إيكلمان**، واستمر طلال أسد وجيرار لكلرك وفْرِيد هاليداي وسامي زبيدة

(10) نشرت باللغة العربية في: أنور عبد الملك، «الاستشراق في أزمة،» **الفكر العربي**، العدد 32 (1983).

(11) Ernest Gellner, Muslim Society (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1981).

(12) كليفورد غيرتز، **تأويل الثقافات**، ترجمة محمد بدوي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009).

فـي النظـر إلـى الأنثروبولوجيـا فـي إطـار النقـد الاسـتعماري، كمـا اسـتمروا جميعـاً يفسـرون الظواهـر في ضوء هذه المقولة، وانفرد طلال أسد بنشر نقد جذري لأطروحة **أنثروبولوجيا الإسلام**.

فـي المقابل، أخذت دراسـات سوسـيولوجيا الإسـلام بالنمو والتراكم فـي عدة اتجاهـات، وفيها تعتبر دراسـة برايـن تيرنـر النقديـة لأعمـال فيبـر لا غنـى عنهـا لنقـد بعـض التفسـيرات والنظريـات والقوالـب التـي كان يتـم اسـتعارتها ونقلهـا مـن بيئـة إلـى أخـرى [13]، ومنهـا ذلـك التصـور الـذي يـرى أنّ الطبيعة الوراثيـة للمؤسسـات السياسـية الإسـلامية هـي التـي أعاقـت فـي رأي فيبـر ظهـور المقدمـات الضرورية للرأسـمالية، وبالأخـص القانـون العقلانـي والسـوق الحـرة للعمالة والمـدن المسـتقلة والاقتصـاد النقدي والطبقـة البرجوازيـة، بـل أضـاف فيبـر معتبـراً أنّ الإسـلام بوصفه ديـن المجاهديـن والفاتحيـن قد طور الأخـلاق التـي لا تتطابـق أو تتـلاءم مـع روح الرأسـمالية والحداثة. عندمـا أصدر تيرنـر كتابـه إضافة إلى تعليقاتـه القيّمـة علـى ثلاثيـة مارشـال هودجسـون (Marshall Hodgoson) البـارزة: **مُغامـرة الإسـلام** (The Venture of Islam)، التـي أصبحـت مرجعـاً قيمـاً فـي الأدبيـات الأجنبيـة عـن الإسـلام، بـدا كمـا أنـه يرسـم خريطـة طريـق لـولادة سوسـيولوجيا الإسـلام، التـي لـم نشـهد الاهتمـام بهـا إلا بعـد تسـعينيات القـرن الـماضي؛ إذ قبـل ذلـك كانـت الدِّراسـات الـمُتعلقة بهـذا الـموضوع، لا تـزال محملـة بـإرث الاستشـراق إلى حـد بعيد ومُعتمـدة على إسـهامات مُتفرِّقـة ومختلطة بيـن الأنثروبولوجيـا والإثنولوجيا. وكانـت حوليـة **سوسـيولوجيا الإسـلام** التـي انتشـرت فـي مـا بيـن عامـي 1988 و2008، والتـي أطلقهـا جورج شـتاوت، بمنزلة وسـيلة لربط السِّـياق السوسـيولوجي لدراسـة الإسـلام مع برنامج البحـث الرئيس الـذي حـاول علـم الاجتمـاع مـن طريقـه نـزعَ صفـة التبعيـة عنـه وذلـك عبـر محاولة فـك الارتبـاط مع المنطلقات والافتراضات الرائجة بين أوساط الـمستشرقين بكل أنماطهم وصورهم.

وكانـــت قـــد اندمجـــت إلـــى حـــد مـــا الدراســـات الخاصـــة بالمدينـــة الإســـلامية بالدراســـات السوســـيولوجية، واســـتُخدم كثيـــر مـــن تقنياتهـــا ومنهجياتهـــا فـــي إطـــار نظريـــات علـــم الاجتمـــاع المدينـــي، ودار بيـــن روادهـــا ســـجال طويـــل بيـــن رؤيـــة متأثـــرة بنمـــوذج ماكـــس فيبـــر التـــي تعـدّ المدينـة الإسـلامية نظامـاً مدنيـاً مختلفـاً فـي بنيتـه عـن «المدينـة الغربيـة» وهـي بالتالـي ترتكـز علـى نظـام اجتماعـي مغايـر وغيـر محـدد، كمـا يذهـب جـاك وولـرس (Jacque Weulersse)

(13) براين تيرنر، **علم الاجتماع والإسلام: دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر**، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر (بيروت: دار القلم، 1987).

الـذي يراهـا كيانـاً «غيـر محـدد فـي إطـار إقليمـي محــدد»[14]؛ ورؤيـة لابيـدوس (Lapidus) الـذي ينظر إليهـا بوصفهـا مدينـة مسـكونة من عـدة جماعـات متفرقة يغلـب عليهـا الطابـع «الفسيفسـائي» داخل المجتمـع الكلـي بحيـث لا يصـح وصفهـا بالمدينـة. وبيـن الرؤيتين فـإن الصياغـة «الاستشـراقية» بقيت هـي القضيـة الأساسـية المطروحـة علـى علـم الاجتمـاع المدينـي؛ إذ تنطلـق مـن الإطـار النظـري الـذي صيـغ ابتـداءً مـن النـص المؤسـس للويـس ويــرث (Louis Wirth) حـول الظاهـرة المدينيـة كنمـط عيـش (1938)، التـي تتَّسـم بـ «اسـتبدال العلاقات الأوليَّة بعلاقـات فرعية، وضعف أواصر صـلات القرابة وزوال المدلـول الاجتماعـي للعائلة، واختفـاء أواصر الجيـرة، وانحراف القواعـد التقليدية للتضامـن الاجتماعي» مـروراً بمقاربـات فرنانـد تونيـز وماكـس فيبـر فضـلاً عـن جـورج زيمـل وإميـل دوركايـم والمقاربـات الإيكولوجيـة ومدرسـة شـيكاغو ودراسـاتها الغزيـرة فـي هـذا المجـال [15]. تلـك هـي سـمات الظاهـرة المدينيـة التـي كان يبحـث عنها هـؤلاء وحين لم يجدوها فـي دراسـاتهم الميدانية التي بـدأت في مدن شمال أفريقيا خرجوا باستنتاجات أرادوا تعميمها.

فـي الواقـع اختلـط في كثير مـن هـذه الأبحـاث بقايـا مـن الإرث الاستشـراقي الكولونيالي وتسـللت بيـن سـطور التحليـل الأنثروبولوجـي الـذي درس المدينـة الإسـلامية مفاهيـم قديمـة، ولم يخـلُ الأمر من سـقطات سوسـيولوجية فاقعة أيضـاً تبناها بعـض الباحثين العـرب؛ فعلى سـبيل المثال التقى الاستشـراق الجديـد مـع الأنثروبولوجيـا علـى أطروحـة واحـدة تـدور حـول فكـرة **النمـوذج الفسيفسـائي** [16] وذلـك لتأكيـد الفـوارق الأساسـية بيـن البنيـة الاجتماعيـة الغربيـة للمدينـة المبنيـة علـى الطبقـات الاجتماعيـة والبنـى الاجتماعيـة العربيـة الإسـلامية التقليديـة القائمـة علـى أسـاس الملـل والنحـل والاختـلاف الإثني، بهـدف القـول إنّ هذه المجتمعات تعود إلى ما قبل الأمة، أي قبلية وعشـائرية وانقسـامية لا تقبل التوحد ولا الحكومـات المركزيـة والوحدة الوطنيـة، ولا تنمو فيها مفاهيـم المواطنة والمجتمع المدني والمسـاواة

(14) Jacques Weulersse, Paysans de Syrie et du Proche-Orient, collection Le Paysan et la Terre; no. 3 (Paris: Gallimard, 1946).

(15) انظر: جوليا آناليندا نغليا، «ملاحظات تاريخية - بيانية حول المدينة الإسلامية، مع إشارة خاصة إلى صورة المدينة المبنيّة،» في: ريناتا هولود وأتيليو بيتروشيولي وأندريه ريمون، **المدينة في العالم الإسلامي**، تحرير سلمي الخضراء الجيوسي، 2 مج (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014)، مج 1، ص 52 - 53.

(16) Dale F. Eickelman, «Is There an Islamic City?: The Making of a Quarter in a Moroccan Town,» International Journal of Middle Eastern Studies, vol. 5 (1974), pp. 274-294, and L. Carl Brown, From Madina to Metropolis: Heritage and Change in the Near Eastern City (Princeton, NJ: The Darwin Press, 1973), pp. 68-69.

ولا الفصل بين السلطات الدينية والسياسية التي هي وراء مشروع الحداثة والعقلانية في الغرب.

ولأن دراسة المجتمعات الإسلامية بإشكالياتها المتنوعة مسألة ليست بالبساطة التي يمكن أن تسمح لأي مقاربة منهجية أن تدعي أنها تملك الأدوات التفسيرية الكاملة والنهائية لكل معضلاتها، وبخاصة حين تتجاهل التأثيرات الكولونيالية وما نتج منها من تشويه للبنى الاجتماعية والسياسية والثقافية، التي تنامى تأثيرها وتعقدها مع صعود العنف السياسي والديني وتداخله في عصر العولمة مع عناصر خارجية لم تكن بالحسبان، لذلك بدأت الدراسات الجديدة مع صعود تيار النقد مابعد الاستعماري والمراجعات مابعد الحداثوية تكشف عن الأعطاب المنهجية التي حكمت تلك الدراسات وانحيازاتها بعيداً من المركزية الغربية وخطابها المتمركز على التمييز الجوهري بين الشرق والغرب، وهي إذ تنطلق من مفاهيم النسبية والتعددية الثقافية ذهبت إلى حد مساءلة بعض الأساطير المؤسسة للحداثة الغربية نفسها فأثارت شكوكاً صدعت الموثوقية المفرطة بمقولات الحداثة وعقلانيتها وتمثلاتها للكون والعالم والآخر من جهة، متبنية مقاربة تنزع نحو التكاملية والقراءة التركيبية والتخفف من النظرة ذات البعد الواحد لصالح مقاربات تعددية وبينية، وهو ما فتح الباب لمساهمات واسعة من تخصصات عديدة في العلوم السياسية والتاريخ والتربية والاقتصاد وعلم النفس والإدارة وغيرها.

والواقع أنه ينبغي الاعتراف بأن كل شيء تغيَّر حولنا؛ فالدراسات الإسلامية لم تعد مفصولة عن دراسات المجتمعات منذ أن دخلت العلوم الاجتماعية إلى الميدان، فبعد أنّ كانت التواريخ والأفكار والمدارس الفقهية والعادات والتقاليد هي التي تحظى باهتمام الدارسين المستشرقين والأنثروبولوجيين من الناحية الثقافية، أصبحت الأقليات والإثنيات والطوائف والمذاهب وصراعاتها والمرأة وأنماط العيش والحياة وتغيراتها أبحاثاً محورية، بل أصبحت تمثل بنداً أولياً على جدول أعمال العديد من مراكز البحث الدولية. لقد تغيرت الأنثروبولوجيا لأن العالم (الواقع الاجتماعي) تغيّر؛ فالمجتمعات التقليدية اقتحمت خصوصيتها عولمة لا حدود لها، لم تعد معها أية ثقافة مستقلة أو خارج السياق العالمي، وهذا ما جعل الأنثروبولوجيا تنتقل من دراسة الثقافات والشعوب إلى دراسة المواضيع واستخدام ميادين جديدة، والأمر نفسه أصاب الدراسات السوسيولوجية التي صارت تركز على دراسة الفاعلين الاجتماعيين أكثر من البنى الاجتماعية، وبالتالي التديُّن قبل الدين، بكل أشكاله وأنماطه وتعبيراته وسبل قياسه.

ثمة تراث نظري ضخم في علم الاجتماع الديني جرى توظيفه في دراسة الظاهرة الحركية الإسلامية بشكل أو بآخر، وبخاصة بعد أنّ أصبح موضوع الحركات الإسلامية والإسلام السياسي محوراً دراسياً على أجندات أغلب مراكز البحث في عدد من الجامعات الأجنبية، ولم تعد تقنيات البحث العلمي في العلوم الاجتماعية المعتادة بدءاً من الاستبيان إلى تحليل المضمون ودراسة الحالة وتحليل الخطاب والمقابلة بغريبة عن حقل الدراسات الجديدة التي اقتحمت ميدان عمل هذه الحركات ومجالاتها.

3 - السوسيولوجيا والإسلام وصناعة المغايرة

ترسخت فرضيات مفهوم «الاستبداد الشرقي» تدريجياً مع مونتيسكيو (1689 - 1755) فقد رأى كأرسطو (348 - 222 ق.م) وغيره أن المزاج الإنساني ومن ثم النظم السياسية والاجتماعية تتحدد تبعاً للجغرافيا والمناخ، وقد ازدهر هذا المفهوم وتبناه عدد من المستشرقين وأصبح أحد المفاتيح التفسيرية لفهم المجتمعات الشرقية. لم يكتف مونتيسكيو بالبعد الجغرافي بل أضاف البعد الديني حين ربط بين الاستبداد والدين معتبراً «أنّ الحكومة المعتدلة هي أصلح ما يكون للعالم المسيحي، وأنّ الحكومة المستبدة هي أصلح ما يكون للعالم الإسلامي»، كذلك ذهب هيغل في كتابه **فلسفة التاريخ** الصادر في عام 1837، بوصفه الشرقَ النقيضَ الكاملَ للغرب.

وليس ببعيد من ذلك مع الأنثروبولوجيا ظهرت اتجاهات حديثة في تفسير أنماط المجتمعات والسلوك البشري خارج مفهوم توريث أنماط السلوك عن طريق الدم أو الجينات (المورّثات). أغلب هذه الدراسات التي ظهرت مع مطلع القرن الفائت تمحورت حول ما يسمى مفهوم «الشخصية الأساسية» كمدخل لفهم الثقافة، عالجت موضوع الطابع القومي للشخصية التي تهدف إلى تحليل المقومات النفسية الرئيسية التي يتميز بها شعب دون آخر أو ثقافة دون أخرى وتفسيرها. واشتهرت دراسات روث بنديكت وكلايد كلوكهون ومرغريت ميد في الولايات المتحدة الأمريكية، وقام علماء نفس مع علماء في الإثنولوجيا بإجراء دراسات وتحليلات مشتركة (أبرام كاردنر (A. Kardner) ورالف لنتون (1893 - 1953) وغيرهما) أفضت إلى ترسيخ مفهوم بناء الشخصية الأساسي الذي يشير إلى مجموعة الخصائص السيكولوجية والسلوكية التي يبدو أنها تتطابق مع كل النظم والعناصر والسمات التي تؤلف أية ثقافة.

التنظير لديباجة «الاستبداد الشرقي» استفاد من هذه الدراسات الأنثروبولوجية التي راحت تتعمق واستقرت مع كارل فيتفوجل (1896 - 1988) في كتابه الشهير حول هذا الموضوع وهو كتاب ضخم من مجلدين قضى في إعداده ثلاثين عاماً لكي يبرهن على وجود صراع دائم بين المجتمعات القائمة على الاقتصاد الحر والمجتمعات الاستبدادية ذات النمط الشرقي [17]، مستفيداً بذلك من السياقات السابقة ومن مقاربة كارل ماركس حول «نمط الإنتاج الآسيوي» التي قام بتطويرها كمحاولة لتفسير النمط الاستبدادي في الثقافات الشرقية وجذوره التاريخية تحديداً، معتبراً أن الحضارات الشرقية هي مجتمعات وأساس هذا النوع من المجتمعات يقوم على نظام إدارة مياه الري وما يعرف بالنظرية المائية التي تتطلب مركزية مطلقة وشديدة. ينتج من ذلك أنّ من يتحكم في مصادر المياه يملك سلطة مطلقة على الفلاحين وعلى المجتمع. هذه الصورة التي رسمها فيتفوجل لمجتمع النهر الذي يعتمد على الري في زراعة أراضيه وما يستتبعه ذلك من بنى سياسية وإدارية في طبيعة نظام الحكم والإدارة ينعكس أيضاً وبعمق على البنية الاجتماعية والثقافية والأخلاقية لهذه المجتمعات، حيث تتكرس فيها ذهنية الاستبداد والطاعة العمياء والخضوع المطلق المقرون بالسلطة المقدسة التي أضفاها الحكام الطغاة الشرقيون لتكريس طغيانهم والتي حولتهم إلى آلهة من خلال ممارستهم وعلى مدى عقود وقرون واعتمادهم لأشد أنواع العقاب والعنف والرعب ضد رعيتهم بوصفهم «عبيداً» عند الحكام الفراعنة وغيرهم من الحكام الآلهة.

في نقده لهذا الاتجاه يذهب براين تيرنر في **الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام** إلى مناقشة الأساس الموضوعي لادعاء فرادة الغرب وعلاقته بالجمود المزعوم للشرق، إذ إن علم الاجتماع الغربي يرى أنّ المجتمعات الإسلامية افتقدت وجود مؤسسات مستقلة لمجتمع برجوازي أهلي يمكن أن يؤدي تطوره في النهاية على سبيل المقارنة مع الغرب إلى تحطيم تسلط الإقطاع (كنمط تقليدي) وتشييد المرحلة الرأسمالية والدخول بالحداثة. ويمكن تحديد وجهة النظر الاستشراقية عن المجتمع الآسيوي في فكرة أنّ البناء الاجتماعي للعالم الشرقي تميز بغياب تاريخي للمجتمع المدني، أي بغياب وجود شبكة من المؤسسات التي تتوسط بين الفرد والدولة. ولقد كان هذا الغياب الاجتماعي هو الذي هيأ الظروف للاستبداد الشرقي كنمط مستدام، والذي كان الفرد في ظله يجد نفسه معرضاً لحكم المستبد الاعتباطي دائماً، وهو ما يفسر فشل التطور

---

(17) Karl Wittfogel, Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power (New Haven, CT: Yale University Press, 1957).

الاقتصادي الرأسمالي وغياب الديمقراطية السياسية خارج أوروبا. ورغم أنّ فكرة غياب «المجتمع المدني» في مجتمعات «الاستبداد الشرقي» قد تم صوغها بالإشارة إلى آسيا ككل، فإنها أدّت دوراً بارزاً في تحليل المجتمعات الإسلامية، ليس في الخطاب الاستشراقي فقط، بل عند علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا أيضاً، وفي الخطاب الماركسي على حد سواء.

ومع تصاعد دور المختصين بالعلوم الاجتماعية في دراسات الشرق الأوسط في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين الذي ترافق مع الاتجاه الذي تبنى دراسة «المناطق»، فقد كان الحقل الاستشراقي التقليدي يميل إلى اعتبار الحضارات التي يدرسها ساكنة، غير قادرة على التغير، بينما ذهب الافتراض القائل بأن دراستها على أساس «المناطق» الجيوسياسية ينقل بؤرة البحث إلى ديناميات الصراع والتغير السياسي والاجتماعي والاقتصادي في العالم المعاصر بما يفضي إلى فهم أفضل وأعمق وأكثر فائدة في صناعة السياسة. كان هذا الانتقال والتحوُّل إلى دراسة المناطق بمثابة المنعطف المعرفي من الاستشراق الديني إلى الاستشراق الأيديولوجي والسياسي والقومي. وقد تسابقت الجامعات الأمريكية ومركز البحث على دعمه وتقديم المنح والتمويل الطائل لبرامجه الواسعة وبخاصة لأبحاث الدكتوراه الخاصة بها، وذلك لارتباطها بمجالات الأمن القومي. من هنا ولد الاهتمام الواسع بدراسات الشرق الأوسط كوريث أكاديمي حديث للاستشراق بعد الحرب العالمية الثانية.

أغلب باحثي هذا الاتجاه تبنوا منظور الانقسام الحداثوي مستندين إلى التنظير الغربي الشهير حول نموذج (حداثة/تقليد). فالمجتمع التقليدي في النموذج الفيبري الشهير السائد في الغرب هو (ريفي/ زراعي تسوده علاقات قرابة - مع غلبة الانتماء الديني - والمكانة تحددها علاقات الأسرة والدور الاجتماعي، السلطة السياسية فيه هرمية وسلطوية وشبه فردية وأبوية وذكورية...) في مقابل نموذج المجتمع الحديث (الصناعة، النمو الاقتصادي، الكفاءة، الإنجاز، الجنسية، المواطنة، العقلانية، الديمقراطية، المساواتية... إلخ). وقد عُدَّ هذا التصنيف أساساً للتحليل والتفسير، وهم في هذا يلتقون مع المقاربة الاستشراقية كونهم ينطلقون من خلفية مشتركة تضع «فرضية» التناقض الجوهري بين الشرق التقليدي المتخلف والغرب الحديث المتقدم في أولوياتها. في الغالب مال أنصار التحديث إلى اعتبار المجتمعات التقليدية ذات «جوهر» ثابت على خلاف الغرب الحديث المتقدم، وهي - أي المجتمعات التقليدية - تفتقر إلى المؤسسات والديناميات الداخلية التي تسمح أو تقود إلى تحولات اجتماعية عميقة بدون تدخل ومساعدة خارجية.

وُجهـت انتقـادات متعـددة لتوجهـات التيار الـذي يتبنـى المنظـور الجوهـري للثقافـة، وينطلق من نظريـة التحديـث فـي تحليلاته. وكانت دراسـات روجـر أوين التـي اعتمدت منهـج التاريـخ الاقتصادي - الاجتماعـي مدخـلاً مهمـاً لنقـد الافتراضات التـي جعلت المستشـرقين يفرضـون وحـدة اصطناعية على عالـم يمتـد مـن المغرب إلـى إندونيسـيا، تهمـل التباينـات الاجتماعيـة والاقتصاديـة والسياسـية الأخرى. ومنذ أواسـط السـبعينيات صدرت مجلة **دراسـات الشـرق الأوسـط** اللندنية، وكتب فـي افتتاحيتها طلال أسـد وأويـن عـن هـذا الاتجـاه النقـدي المتنامـي فـي مواجهـة دراسـات الشـرق الأوسـط ذات الدوافـع السياسـية. واسـتمرت المجلـة بالصـدور معبرة عن هـذا الاتجاه إلـى أنّ توقفـت أواخـر الثمانينيات بعد أنّ نجحت في توليد تيار نقدي أوسع بين المهتمين والباحثين وطلبة الدراسات العليا من الشباب.

يبـدو الإرث الاستشـراقي ثقيـلاً فـي ميـدان السوسـيولوجيا كمـا هـو فـي الأنثروبولوجيـا، إذ إن مجموعـة مـن المفاهيـم المفتاحيـة لا تزال تمثـل أساسـاً للتحليـل المرجعي فـي المقابلـة الأيديولوجية الاستشـراقية بيـن الشـرق والغـرب، وهـي قـد تسـربت بصياغـات مقنَّعـة إلـى العلـوم الاجتماعيـة حتى يمكـن القـول إن العنصريـة لا تبـدو متراجعـة إلّا لأن صيغتهـا ومنظومتهـا وأشـكالها قـد تغيـرت مـن منظومـة تقـوم علـى العـرق (**البيولوجيـا**) إلـى أخـرى مرتكـزة شكـلاً علـى **الثقافـة** ومضمونـاً علـى **الأيديولوجيـا.** فهـي في صيغتهـا الأولى ترتكز علـى إبراز الاختلافـات الحيويـة (البيولوجية) بيـن الأعراق حيـث يقـف الـدم والمورّثـات (الجينـات) خلـف إشـكال التبايـن والتمييـز فـي لـون البشـرة كمضمـون حقيقـي للاختـلاف. وبالتالي فالشـعوب الأخـرى والمختلفـة باللون، تعَدّ بصـورة أو بأخرى مـن طينة أقل إنسـانية. هـذه المنظومـة الفكرية تقـوم على خلـل أبدي غير قابـل للتغيير وتسـتند إلى متغيـر طبيعي ثابـت يعمـد إلـى تأبيـد النزعـة العنصريـة. وحينهـا كانـت النزعـة المضـادة للعنصريـة التـي قامـت في الغـرب فـي ردّهـا على هـذا الموقف العنصـري ترفض فكـرة التميز العرقي وتـرد الاختلاف بيـن الأعراق والتباينـات إلـى فروق تؤسسـها قـوى وبنـى اجتماعية وثقافيـة. تلك هي عنصريـة ما قبل الألفيـة الثانية والمنطق المضاد لها الذي أثبت تفوّقه وإنسانيته.

إلّا أن عنصريـة القـرن الحـادي والعشـرين مختلفـة مـن حيـث المفهـوم والمدلـول، فهـي تعبّـر عن نفسـها مـن خلال منظومـة جديدة تتأسـس تحت أعيننـا معتمدة مفاتيـح مفهومية جديدة لإعـادة إنتاج الكراهية والخوف والتفوّق والاستعلاء الغربي من جديد.

هـذه المنظومـة العنصريـة الجديـدة تقـرّ بـأن الأعـراق لا تؤلـف متغيـراً ثابتـاً طبيعيـاً ودائمـاً للتبايـن بيـن البشـر والتمييـز بينهـم، وتعتـرف بأنـه لا مبـرر أخلاقيـاً للعـزل والفصـل والتصنيـف

علـى أساسـها وبـأن الطبيعـة يتعـذّر فصلها إلـى أعـراق دنيا وعليـا. وهي تسـلِّم أيضـاً بأن سـلوك الأفراد وقابلياتهـم أو ملكاتهـم ليسـت نتـاج دمائهـم ومورّثاتهـم (جيناتهـم)، بل هي مترتبـة علـى انتمائهم إلى «ثقافـات مختلفـة محددة تاريخيـاً». وبالتالـي فالتباينات ليسـت ثابتة وغيـر قابلة للتغيير، بـل هي آثار مترتبـة علـى التاريـخ الاجتماعـي. تـكاد مقـولات عنصرية القـرن الحـادي والعشـرين تقول الكلام نفسـه الـذي كانـت تقولـه حـركات معـاداة العنصريـة التـي نشـأت فـي القـرن العشـرين، وهـذا مـا يمكّـن أيديولوجيا الهيمنة الغربية من أن «تتقنّع» وتقدم نفسها وكأنها بريئة تماماً من العنصرية.

يطلـق إيتيـان باليبار على عنصريـة القرن الحادي والعشـرين الجديدة اسـم «العنصريـة التفاضلية»، عنصريـة دونمـا عنصـر أو عـرق، بحيـث يجـري تمكيـن «الثقافـة» مـن الاضطـلاع بالـدور الـذي كانـت البنيـة الحيويـة (البيولوجيـا) ممثلـة بالأعـراق والإثنيـات تضطلـع بـه. ليـس الموقـف (الثقافـي) كنظرية تبايـن وتراتـب اجتماعي أقـل «جوهرية» مـن نظيره العرقـي (البيولوجي)، وهـو يؤدي عملياً إلى إرسـاء أسـاس نظري لا يقل رسـوخاً لعمليـة الفصل والعـزل العنصريين. وهذا مـا يجعل جدار الفصـل العنصري الـذي تبنّتـه إسـرائيل لعـزل الفلسـطنيين وفصلهـم، مفهومـاً ومقبـولاً فـي أمريـكا، ذلـك أن العنصريـة الجديـدة «الحضاراتيـة» والثقافيـة هـي نظريـة عزل وفصل بقـدر ما هي نظريـة ترتيب أو تسلسـل. إنها تعتمد على الإقصاء وتعمد دوماً إلى إلباس ثوب «الآخر» لشخص أو جماعة معينة.

الهويـة العنصريـة القديمـة مرتاحـة الضميـر، إذ ليـس ثمـة أي خـارج، ليـس ثمـة أنـاس علـى الضفـة الأخـرى، وبالتالـي مـا من أحـد يجري اسـتبعاده. لكنهـا بمنظومتهـا الثقافية الجديـدة عاجزة عـن طرح أي أوجـه اختـلاف جوهرية بين أعراق البشـر، لذلك هـي غير قادرة علـى الانطلاق من أي إقصاء أو اسـتئصال للآخـر. إنهـا عنصريـة قلقـة، مضمـرة، العنصريـة التفاضلية الجديـدة لا تبـادر إلى طـرح التباينـات العرقية كاختـلاف فـي الطبيعـة، بـل تسـوقها دائمـاً على أنهـا تعبيـر عن اختـلاف فـي الدرجـة تـارة، والخصوصية الثقافيـة تـارة أخـرى، وهو مـا يجعل آليـات الإخضـاع والهيمنة داخلـة في منظومة الممارسـات السياسـية اليوميـة، وهـي بهذا أكثـر مرونة وحركة، لكنهـا مؤهلة أكثر لخلق سلاسـل هرمية عرقيـة وثقافية تكون مع ذلك مستقرة وقاسية.

4 - الإسلامولوجيا والبحث عن براديغم

فـي سـياق هـذه التطـورات والتحـولات جـاء الاهتمـام بدراسـة الإسـلام السياسـي فـي الغـرب متزامنـاً مـع سلسـلة مـن المعطيـات تبـدأ مـع انـدلاع الثـورة الإيرانيـة ومـا تلاهـا مـن أحـداث عنـف

فـي بعـض البلـدان وغيرها من الأحـداث مطلـع الثمانينيـات. لكـن الأهم من ذلـك أنه لا يمكـن تفكيك بنيـة هـذا الاهتمـام وطبيعتـه وقـراءة رمـوزه ودلالاتـه مـن دون تحليـل الإطـار السياسـي والاسـتراتيجي الـذي نمـت فيه مثـل هذه الدراسـات وتخصصـت فيـه مراكز أبحاث شـهيرة، حظيـت بمحافـظ تمويلية معتبرة وتغطية إعلامية موازية لا يستهان بها.

والواقـع أن الاهتمـام الغربـي الأمريكـي والأوروبـي لا يمكـن تنميطـه في تصـورات مسـبقة محددة تعتمـد قـراءة واحـدة تختزل ما عداهـا من قـراءات، ذلك أنهـا، وللإنصـاف، تنوعت على عـدة اتجاهات، بحيـث يمكـن القـول إن القـارئ المتعمـق بمـا أنتجـه الباحثـون الغربيـون من دراسـات على المسـتوى الأكاديمـي والإعلامي والرسـمي سـيجد نفسـه أمـام كمٍّ هائـل من الدراسـات والأبحـاث والتقارير فضـلاً عـن أوراق العمـل وتقديـرات المواقـف التـي تدخل في إطـار «الاستشـراف المسـتقبلي»، والتـي أنتجها باحثـون متخصصـون حظيـت كتاباتهم نسـبياً بقـدر كبير من الاهتمـام. هـذا لا يعني إغفال الـدور الذي أدّتـه مجموعـات اللوبـي الصهيونـي فـي صناعـة الإسـلاموفوبيا والخوف مـن الآخـر المسـلم وخلق نوع مـن التطابق بين الإسـلام والإرهـاب، ثم بيـن الإرهاب والمقاومـة، حيث أوكلـت إلى نخبة مـن الباحثين والخبـراء ومراكـز البحـث مهمـة تسـويق مثل هـذه الأفـكار التـي تبنتهـا الإدارة الأمريكية وبعـض الدول الأوروبيـة، ثـم جـاءت بعدهـا أحـداث 11 أيلول/سـبتمبر 2001 لترسـخ تلـك الصـور النمطيـة التي عمل عليها هؤلاء.

صحيـح أن مستشـرقين أمريكييـن بارزيـن تبنـوا هـذه الرؤيـة الإقصائيـة نفسـها منـذ التسـعينيات، ودافعـوا عنهـا بقـوة فـي كتاباتهـم، ومنهـم برنـارد لويس صاحـب نظريـة «التفكيـك وتسـخين الأزمات» ودانيـال بايبـس فـي كتابـه **في طريـق اللـه: الإسـلام والسـلطة السياسـية**، وإيمانويل سـيفان فـي كتابه **الإسـلام الراديكالـي**، ثـم كتابات جوديـث ميلر في دراسـتها **تحـدي الإسـلام الراديكالي**، وبنجاميـن باربر فـي كتابـه **الجهـاد فـي مواجهـة عالـم مـاك**، ثـم مارتـن كريمـر فـي كتابـه **الصحـوة العربيـة والإحيـاء الإسـلامي: سياسـة الأفـكار في الشـرق الأوسـط**، إلا أن الصحيـح أيضاً أن هـذه النماذج لا تختـزل الرؤية ولا تتفـرد بالمشـهد علـى الرغـم مـن تسيُّدها الإعلامـي فـي مرحلـة مـن المراحـل. بالتـوازي مـع ذلـك شـهدنا ذلـك الترويـج الإعلامـي الأمريكـي لأطروحـة فوكويامـا عـن **نهايـة التاريـخ** صيـف 1989 وحديثه عـن انتصـار الليبراليـة النهائـي في إثـر سـقوط الاتحاد السـوفياتي ليتابـع بعـده صمويـل هنتنغتون في أطروحتـه عـن «صـراع الحضارات» 1993 مركزاً على أن المشـكلة هي في الإسـلام وليسـت فـي الأصولية لأن الإسلام يتعارض مع الديمقراطية وثقافة الغرب ومنظومته الأخلاقية.

هـذه الكتابـات، وغيرهـا، التـي جـاءت ضمـن تحـولات كبرى فـي المشـهد العالمـي، لم تكـن خارج سـياق التوظيـف الأيديولوجـي فـي حقـل الدراسـات الشـرق الأوسـطية. وعلـى الرغم مـن أنهـا تصدرت الصـورة الإعلاميـة فهـي تعرضـت لانتقادات منهجيـة كثيرة مـن داخل المؤسسـة الأكاديميـة حيث برزت أسـماء لامعـة تخصصت في دراسـة الظاهرة الإسـلامية وقدمت حولهـا مراجعات أكثر عمقـاً وموضوعية، نذكـر منهـا ريتشـارد دكمجيـان وفْرِيـد هاليـداي وجـون إسـبوزيتو وغراهـام فولـر، وسنشـهد مـع الجيل الثانـي ولادة مجموعـة مـن الباحثيـن الشـباب أكثر التصاقـاً بالميـدان والبحـث الحقلي وتقنيـات العلوم الاجتماعية.

والواقـع أنـه يمكن تصنيف ما كتب حول الإسـلام والإسـلام السياسـي، مع شـيء مـن التحفظ، ضمن ثـلاث فئـات: **الأولـى** تتمثـل بالدراسـات الأكاديميـة التـي تهتـم بالظاهـرة الإسـلامية كموضوع للدراسـة وفـق منهجيـة علميـة وتوثيـق موضوعـي بغـض النظـر عـن النتائـج التـي يتـم التوصـل إليهـا، و**الثانيـة** تتمثـل بالدراسـات الوظيفيـة التـي تشـبه التقاريـر الوصفيـة التـي تكتـب اسـتناداً إلـى خلفيـة سياسـية محـددة وتلبيـة لحاجـات ظرفيـة مضمـرة تحددهـا مراكـز البحـوث فـي أغلـب الأحيـان، و**الثالثـة** تتمثل بالدراسـات الإعلاميـة التسـويقية ذات الطابـع الشـعبوي، التـي تتنافـس لكسـب الـرأي العـام. ولكل من هـذه النمـاذج رواد وباحثـون متخصصـون، ومـن الضروري عـدم الدمـج بينهم في سـياق التحليـل الذي يدرس الإنتاج البحثي الأكاديمي.

إلا أنّ ديناميـات أخـرى وجـدت طريقهـا للنفـاذ فـي حقـل الدراسـات الخاصـة بالإسـلام السياسـي فـي أوروبـا، وهـي الأقـرب إلـى الميـدان الملتهـب، وذلـك علـى يـد مجموعـة مـن الباحثيـن الشـبان تغلـب عليهـم النزعـة اليسـارية (ميشـيل سـورا، أوليفييـه روا، جيـل كيبيـل، فرنسـوا بورغـا) سـاعدتهم خبرتهـم وخلفيتهـم هـذه علـى التركيـز علـى الإسـلام الحركـي، أكثـر مـن التاريخـي أو العقيـدي، وكان الإسـلام الحركـي فـي صعـود سـريع يسـتقطب الأقـلام مـن مختلـف الاتجاهـات، وبخاصـة مـع انـدلاع الثـورة الخمينيـة فـي إيـران، وبدايـة الجهـاد فـي أفغانسـتان، ونجـاح الإسـلاميين المصرييـن فـي قتـل رئيـس بلادهـم أنـور السـادات، حيـث تصاعـدت الأطروحـة الإسـلامية السياسـية لتحتـل المشـهد فـي مصـر وشـمال أفريقيـا، فانفـرد بعضهـم بمسـار أو منطقـة صـارت موضـوع اهتمامـه الأبـرز؛ فكتـب روا عـن **الإسـلام والحداثـة السياسـية** فـي معركـة الجهـاد الأفغانـي، واشـتغل كيبيـل علـى معركـة **النبـي والفرعـون** فـي مصـر، وصـك بورجـا عنوانـه **الإسـلام السياسـي صـوت الجنـوب** وكتـب سـورا عـن ... إلـخ. أهـم مـا يجمـع هـؤلاء مـن الناحيـة المنهجيـة هـو تهميشـهم للبعـد الدينـي فـي التحليـل وتركيزهـم علـى البعـد السوسـيولوجي والسياسـي فـي قـراءة مسـار الحـركات الإسـلامية التـي صـاروا ينعتونهـا

بالإسلام السياسي بدلاً من الحركات الأصولية، ذلك أنها حركات سياسية اجتماعية بامتياز في نظرهم؛ والدين بالنسبة إليها مادة قابلة للتوظيف أيديولوجياً يستخدم في معركة التغيير الاجتماعي والسياسي، وبتعبير بورغا، لغة يتحدث بها الإسلاميون لكن محركهم - في رأيه - هو الرغبة في التمرد على سيطرة الشمال.

من جهته قدم أوليفييه روا مجموعة من الأبحاث المهمة كنماذج عن هذا الاتجاه الجديد لعل أبرزها كتابه **فشل الإسلام السياسي** [18] الذي قدم فيه الذي تضمن أطروحة لا تزال قابلة للنقاش، وكذلك كتابه **عولمة الإسلام** [19] الذي قدم فيه أفكاراً سجالية وخلافية جديدة؛ فهو يقول مثلاً إنه في الوقت الذي يتعمق الدين والتديُّن بين المسلمين في دولهم الوطنية وحتى في أوساط جواليهم في الغرب، فإن الحركات المتطرفة تساعد عملياً على فصل الدين عن الدولة وعلى علمنة الحياة السياسية. فهذه الحركات لم تعد تنتمي إلى أي جغرافيا محددة أو دول معينة بل هي معولمة تجوب العالم وتضرب بعنفٍ أعمى لا هدف له، أما في البلدان الإسلامية نفسها فيرى المؤلف أن الحركات الإسلامية المعتدلة صارت أكثر وطنية وديمقراطية من ذي قبل ومنخرطة في العملية السياسية، وأن إعاقة الديمقراطية لا تأتي دوماً من قبل الإسلاميين بقدر ما تأتي أيضاً من قبل النُّخب العلمانية الحاكمة والمدعومة من الغرب.

أما جيل كيبيل فهو من أبرز الوجوه في هذا المجال أيضاً وصاحب إنتاج غزير، وقد صدرت له مجموعة دراسات مهمة بدءاً من **النبي والفرعون** إلى كتابه **الجهاد** [20] الذي يعَدّ من أنضج كتبه والأطروحة المركزية التي يحتويها يتكئ في تأويلها على مفاهيم سوسيولوجية نجد معالم بعضها عند ماكس فيبر (في ما يتعلق بالدين والمدينة ودور المؤسسة الدينية) وعند بيار بورديو (في ما يخصّ «الحقلين» الديني والسياسي)، والأطروحة هذه هي التي تشرح مكونات التيار الإسلامي وتبحث في الفئات الاجتماعية والثقافية التي حملت لواءه، حيث ترى أن هذا التيار تكوَّن من ثلاث قوى هي الشباب المديني الفقير، والطبقة الوسطى المتديِّنة، والإنتلجنسيا الإسلامية.

في المقابل، يقدم فرانسوا بورغا الإسلام السياسي كـ «دينامية تاريخية» باتت أمامنا مباشرة ويتوجب بالتالي قبولها والتعامل معها أو مع ممثليها «المختلفين والمتنوعين بشدة» معاملة متساوية وندية. الإسلام السياسي، في رأي بورغا، هو «الرد الحداثي على

(18) Olivier Roy, L'échec de l'Islam Politique (Paris: Seuil, 1992).

(19) Olivier Roy, L'Islam Mondialisé (Paris: Seuil, 2002).

(20) Gills Kepel, Jihad: Expansion et déclin de l'islamisme (Paris: Gallimard, 2000).

مشكلات الحداثة»، ما يعني أنه عامل تغيير وتحديث يمكن الاعتماد عليه في المجتمعات المسلمة. وتمثل هذه النقطة، كما يرى جلبير أشقر في دراسته عن الاستشراق الفرنسي، أحد الأعمدة الثلاثة لفكر بورغا إلى جانب عنصرين آخرين هما: الإقرار بأن «الدين الإسلامي» كلغة وثقافة يمثل جوهر الشعوب المسلمة من جهة، وبأنه ثمة استمرار وليس قطيعة بين الدين وبين تجارب التحديث السابقة (اشتراكية وقومية) التي يعاب عليها أنها نهلت من لغة «غربية» المنشأ.

يلحظ قارئ أدبيات الإسلام السياسي في أوروبا نفاذها إلى العلوم الاجتماعية ومنهجياتها الحديثة بعمق واعتمادها على مقاربات تحليلية ذات طابع تركيبي يحاول أن يتخلص من عبء الإرث الاستشراقي من جهة، وأن يقدم قراءة علمية تعتمد على دراسة الأبعاد السياسية والاجتماعية بكل تعقيداتها من جهة أخرى، وهو لا يكتفي بذلك بل يقدم أطروحاته وأفكاره على هيئة نظريات استقطبت ولا تزال تستقطب الاهتمام حتى على المستوى العربي والإسلامي أكثر فأكثر.

في هذا الكتاب، نعرض لبعض هذه المحاور والإشكاليات ونناقشها ونخصص لها بعض الفصول (الرابع والخامس)، ونقوم بتفكيك مقولاتها ونقدها وبخاصة عند البحث في سوسيولوجيا الإرهاب والعنف والتطرف والسجال الحاصل بين الباحثين حولها وتفسيراتهم المختلفة والمتناقضة لأسبابها وحيثياتها. وهو ما ينطبق على أطروحة **ما بعد الإسلام السياسي** التي قام بتطويرها آصف بيات اعتماداً على أبحاث أوليفييه روا، والتي يرى فيها حالة تحول تنبثق من ذلك الظرف الاجتماعي والسياسي الذي يلي محاولات الإسلام السياسي التقليدي تقديم وصفات الخلاص الجاهزة والفاشلة، حيث يستنفد جاذبيته وطاقته ومصادر شرعيته حتى بين كثير من مؤيديه، فيعبر عن نفسه بأساليب غير منتظمة في الأطر الكلاسيكية للحركات الاجتماعية المعروفة، وهو ما يطلق عليه بيات «اللاحركات»، وهذا ما يجعلها غير خاضعة للضبط والتوجيه، وهي بنفس الوقت ليست حالة تحول فقط بل هي مشروع لا يقوم على أسس فوضوية، بل يمثل محاولة واعية لوضع تصور واستراتيجية لمنطق وطرائق تتجاوز منظومة «الإسلام السياسي» في المجالات الاجتماعية والسياسية، والثقافية انطلاقاً من الوعي بأوجه القصور والخلل الكامن فيها. إنها مشروع يعي ضرورة إعادة إنتاج ذاتها وهويتها وأساليب عملها، ووضع التصورات المنطقية والاستراتيجيات الفعّالة التي يمكن بها تجاوز الحالة السابقة التي أوصلتها إلى طريق مسدود.

في الحصيلة المقاربة «المابعدية» محاولة لقلب مبادئ «الإسلام السياسي» الأساسية رأساً على عقب، وذلك عبر التركيز على الحقوق بدلاً من الواجبات، والتعددية بدلاً من

السلطة الفردية، وربط النص الثابت المقدّس بالزمن التاريخي المتحرك، والمستقبل بدلاً من الماضي. إنها تريد عقد مزاوجة للإسلام مع حق الفرد في الاختيار والحرية، ومع الديمقراطية والحداثة، وكسر احتكار الحقيقة الدينية وهو ما يلخص اللبنات الأساسية التي تقوم عليها هذه الأطروحة التي تسعى لتقديم باراديغم جديد و«نموذج تحليلي» يريد أن يقدم تفسيرات لمجموعة من التحولات التي أصابت الحركات الإسلامية والمجتمع الذي تتحرك فيه، فضلاً عن طموح مبالغ فيه للتنبؤ بمساراتها المستقبلية. لذلك انطلقت مجموعة من الدراسات والأبحاث على هذه الخلفية، وبعضها كان مفيداً وصالحاً ليكشف عن تحولات جوهرية بين الإسلاميين نحو الحقوق المدنية، فدرست **إسلام السوق الملَبْرَل** (هايني 2007) و**تحولات السوق المعولم** (توغال 2009) و**النسوية الإسلامية** (مير حسيني 2002) و**قضايا المرأة والسياسة في إيران** (كيان 1997) و**الموضوعات المتعلقة بالأقليات** (باك 1999) و**الصوفية المهمشة** (فان ديس بوس 2007) و**تحولات الأغنية والموسيقى الإسلامية، والأشكال الجديدة للتعبئة والمشاركة بين الشباب** (هيريرا وبيات 2010) و**ظاهرة الدعاة الجدد والإعلام الديني وإعادة الأسلمة وما يعرف بدراسات الأرثوبراكسيس** (الحجاب والصلاة ومظاهر اللباس والطعام الحلال وكل أشكال التديُّن المظهري ونمط العلاقات المرافق له... إلخ)، بهدف إظهار الأنماط الجديدة الصاعدة من الإسلاموية المتعارضة مع الطبيعة الشمولية لمشروع الإسلام السياسي بصيغته الكلاسيكية بالإضافة إلى سيل من الأبحاث والدراسات اللافتة للنظر.

في الواقع نجح الأكاديميون الغربيون في تظهير صور وأنماط جديدة نامية من الحراك الإسلامي لكنهم بالغوا كثيراً في المراهنة على أطروحة فشل الإسلام السياسي والتعويل على انبثاق مسارات «مابعدية»، وقد بقي فرنسوا بورغا وآلان روسيون من المشككين بالأساس في هذه الفرضية وكتبا في هذا الأمر محذّرين من هذا الإفراط. اللافت أن تداعيات هذه النظرية بين الأكاديميين المسلمين العرب كانت محدودة، فعدا الراحل حسام تمام الذي تأثر بها في البداية وعمل مع باتريك هايني عليها، قلة هم الذين اعتمدوها كإطار مرجعي. ومع ذلك توصل تمام بعد سنوات إلى التحذير من الطبيعة الاختزالية لهذه الأطروحة.

بالعموم جاءت الانتفاضات العربية بمحاولات تغيير جدية في البنية السياسية، تخرق ما هو سائد دون اللجوء إلى العنف في البداية، إلا أن الفاعلين في الحراك الإسلامي الجديد وجدوا أنفسهم محاصرين وعالقين بين منطقين: **الأول** تقدمه الأنظمة الاستبدادية ومنطقها الشمولي وتغوّل ومؤسساتها الأمنية من جهة؛ **والثاني** يتمثل بتنامي تأثير التيارات

الإسـلامية المتشـددة ومنطقهـا الحصـري معطوفاً علـى تدخـلات خارجية ذات شـهية مفتوحـة من جهة أخـرى. خرجـت تونـس مـن هـذا المـأزق بأقـل الأضـرار، إلا أن الحصيلـة كانـت سلسـلة طويلـة مـن الإخفاقـات، تبـدأ بتجربـة مصـر ولا تنتهـي بالمقتلـة السـورية العراقيـة، وفيهـا يعتقـد كل مـن النقـاد والمدافعيـن عـن مرحلـة مـا بعـد الأسـلمة علـى حـد سـواء بـأن مـا يسـمى الربيـع العربـي يثبـت أن نظريتهم على حق.

فـي هـذا الكتـاب نسـتكمل مشـروعنا البحثـي الـذي بدأنـاه منـذ سـنوات فـي كتـاب **سوسـيولوجيا الثقافـة: المفاهيم والإشـكاليات من الحداثة إلـى العولمة** [21]، تابعنـاه بكتابٍ ثانٍ بعنوان **سوسـيولوجيا الهويـة: جدليـات الوعـي والتفـكك وإعـادة البنـاء** [22]. وإذ تشـكل المقاربـة السوسـيولوجية لإشـكالية الهويـة الثقافيـة محور هـذه الكتب، فهـي لا تكتفـي بتناولها علـى خلفية العـرض والتحليـل النظري، بل تعمـد إلـى النقـد والتفكيك لأبـرز الأدبيـات العلميـة والأكاديميـة المعاصـرة التـي تناولتهـا، وذلك ضمن محاولـة لتوظيـف ذلـك الإنتاج الضخـم ومفاتيحه النظريـة لتحليل كل الأبعـاد المتعلقة بإشـكالية الهوية وما تطرحه على العقل العربي من تحديات.

هـذا الكتـاب، إذ يتألف من خمسـة فصول لتحليل الأشـكال الجديـدة والتحولات التـي أصابت حقل الدراسـات الإسـلامية فـي الغـرب، لا يدعـي تقديـم مسـح كامـل حـول الحقـول التـي يتناولهـا ولا حتـى يطمـح إلـى ذلـك، وليس مـن مهمتـه التحقيـب والتأريخ للتطـور الذي أصـاب مدارسـها وطـرق مقاربتها لمادتهـا وموضوعاتهـا، فتلـك مهمـة تفيـض عـن حاجـة البحـث وضروراتـه المنهجيـة، فضـلاً عـن أنهـا تتخطى القدرة الفردية بقدر ما هي شاقة ومرهقة.

علـى وجـه الدقـة يكمـن الهاجـس المعرفـي وراء إشـكالية هـذا الكتـاب فـي محاولـة الاجابـة عـن سـؤال: هـل فعـلاً ثمـة بنيـة عميقـة، بلغـة تشومسـكي، تسـاهم فـي تكويـن صـورة «الآخـر» فـي الفكـر الغربـي؟ وهـل مـن الممكـن كشـف ملامحهـا وآليـات اشـتغالها الواعيـة واللاواعيـة - وهـي الأهـم بطبيعـة الحـال - فـي إنتـاج وإعـادة إنتـاج خطابـه عـن الآخـر «المسـلم». وبالتالـي كيـف تمـارس الأيديولوجيـا مكرهـا فـي الأنثروبولوجيـا والسوسـيولوجيا بعـد أن سـقط الاستشـراق، قديمـه وجديـده، فـي فـخ صناعـة المغايـرة وأدلجتهـا. البحـث فـي هـذه المسـائل يتطلـب حفريـات معرفيـة تتبـع تلـك التحـولات التـي طـرأت علـى «النظـام المعرفـي» الـذي

(21) صدرت طبعته الثالثة، المزيدة والمنقحة عن مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، عام 2016.

(22) صدرت طبعته الثانية، المزيدة والمنقحة عن مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، عام 2019.

يمثل الآخر في ثقافة الغرب منذ أن بدأ الاستشراق، كمعرفة وسلطة بالأفول، أو بالتحول نحو الأنثروبولوجيا، أو على العكس، منذ أن اكتسحت الأنثروبولوجيا ومعها العلوم الاجتماعية وتقنياتها الحديثة ومناهجها التحليلية الحقول التي كان الاستشراق ومؤسساته العريقة يحتكر فيها معرفة الآخر ويختزلها ويعيد إنتاجها وتشكيلها.

في مثل هذه الدراسات نحتاج إلى «التفكيك» حسب مقاربة دريدا، وإلى «الحفر» حسب منهج فوكو، وإلى تحديد «الرواسب والمشتقات» حسب منهجية فيلفريدو باريتو فضلاً عن «إعادة البناء» على طريقة بيار بورديو، وهي عمليات معرفية متكاملة ومركبة لا بد منها للخروج من التعميمات المبسطة والاختزال المتعسف وإطلاق الأحكام المعيارية التي غطت تراكماتها الصورة الموضوعية لهذا «الآخر المسلم» وأحلَّت مكانها صورة تخييلية، مُتمثلة، صُنعت بإتقان وحرفية عالية، تسلحت بالعلم والحداثة، لذلك لم تنفع معها مدارس النقد ما بعد الاستعماري (Post-Colonial Criticism) ولا حتى منهجيات التحليل والنقد ما بعد الحداثوي (Post-Modern Criticism) في تنظيف العقل الغربي من الترسبات الثقافية العميقة، على الرغم من أنها قامت بتهشيم المقولات الحداثوية حول أسطورة المركزية الغربية وادعاءاتها التمدينية والعقلانية والمساواتية، وهي ادعاءات أصبحت مع أطروحة «النسبية الثقافية» محل مراجعة شاملة. لذلك بقيت إشكالية المغايرة تجاه الآخر المسلم والفرادة الغربية محكومة ومحبوسة في إطار تلك التمثلات، وهي رغم التطورات الهائلة في العلوم الإنسانية ومدارسها النقدية لا تزال في كثير من أوجهها المعيارية مترسبة وراسخة على مستوى الخطابات والتمثلات والصور المتداولة، تظهر بقوة وفعالية حيناً، وتخبو وتتراجع في بعض الأحيان، وهي في الحالتين تمثل جزءاً حياً من عناصر تمثل الخطاب وبنائه تجاه الآخر المسلم المختلف في الغرب.

يسعى هذا الكتاب في تفكيكاته وحفرياته إلى الكشف عن جذور تلك التمثلات التي أصابت «الآخر المسلم» وعن أصولها وأشكالها وآليات اشتغالها وتحولاتها مع تطور العلوم الإنسانية ومناهجها ومدارسها، وهو مسعى يمكن القول بأنه بحث في جينالوجيا المغايرة. وفي مثل هذا العمل تبدو المقاربة المتداخلة الحقول المعرفية (Interdisciplinary Approach) ضرورية لفك شيفرة حقل تضافرت اختصاصات متعددة لتشكيل مفاهيمه ونماذجه التحليلية، بدءاً بالاستشراق والتاريخ والفلسفة وعلم السياسة، إلى الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا والسيميولوجيا وغيرها من العلوم المساعدة التي ساهمت في تشييد وبناء صورة الآخر المسلم وتمثُله فكراً ومجتمعاً وأفراد، تمثُلاً أضفى عليه سماتٍ جوهرانية ثابتة تخالف حقيقته الموضوعية.

فـي مثـل هـذه الدراسـات تبقـى إشـكالية الحديـث عـن «الآخـر» فـي الاستشـراق والأنثروبولوجيـا والسوسـيولوجيا، كمـا كانـت فـي الفلسـفة منـذ هيغـل، حديثـاً عـن «الـذات» بمعنـى مـا؛ فالعلاقـة مع الآخـر تفصح عـن الـدور الـذي تؤديـه الـذات فـي هـذا العالـم. إنهـا تحـدد مـن نكـون بقـدر ما ترسـم معالـم «الهويـة» التـي لا توجـد إلا بالتماس مـع «الغيريـة». ينطبق هـذا على المـدروس والـدارس معاً. هكـذا حـدد الغـرب دوره وبنـى أطروحتـه عبـر الاستشـراق، راسـماً حـدود هويتـه مـن خـلال تشـكيله لصـورة «آخر» كانـت ضرورية لاسـتكمال ملامح هويـة غربية صاعدة، مثـل هذا حدث ويحدث بأشـكال وصـور مختلفـة مـع الأنثروبولوجيـا والسوسـيولوجيا ومناهـج دراسـتها لـ «الآخـر» ومقاربتها لإشـكالياته ومجالاتـه وثقافتـه، وبخاصـة بعدمـا أصبحـت معرفـة الآخـر مـع العولمـة «بنية وعـي لازمـة وضرورية» للتفسير والتحليل.

الفصل الأول

الاستشراق... جينالوجيا المغايرة وإعادة تشكيل الآخر

بدأت المساجلات والمناظرات حول الاستشراق تفعل فعلها في الساحة الثقافية العربية منذ ستينيات القرن الماضي، ومرد ذلك يعود بالدرجة الأولى إلى أهمية الموضوع وحساسيته وما ينتج من مناهجه من دراسات وأبحاث ساهمت في صناعة صور متخيلة عن الشرق صبَّت جميعها في تلك المناقشات القديمة - المتجددة حول علاقة الشرق بالغرب وما ينتج من هذه العلاقة من خطابات متبادلة تعبر عن أوجه الصراع والتضاد أحياناً، كما تعبر عن أوجه التلاقي والتفاعل الحضاري أحياناً أخرى. والمتابع لتلك المساجلات يلحظ تقصيراً على المستوى السوسيولوجي في دراسة الاستشراق، فباستثناء عمل أنور عبد الملك [1] المنشور في مجلة **ديوجين** عام 1963، الذي أثار وقتها ردود فعل كثيرة، وبعدها كتاب إدوارد سعيد [2] عام 1978 ومن ثم دراسة هشام جعيط [3]، فإن الدراسات المعمقة في تحليل تطور البنى المعرفية الاستشراقية وربطها بالبناء الاقتصادي والاجتماعي وبالتطور التاريخي كانت نادرة.

من هذا المنطلق نطرح هذه الأفكار التي هي مجرّد محاولة أولية لتحليل الأطر الاجتماعية والمعرفية لنظرة الآخر الغربي عبر تطورها التاريخي وتحولاتها المنهجية والمعرفية مع قراءة نقدية لأبرز أطروحات هذا المنحى في التفكير، وأبرز المقاربات النقدية

(1) انظر: أنور عبد الملك، «الاستشراق في أزمة،» **الفكر العربي**، العددان 22 - 23 (1983).

(2) إدوارد سعيد، **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**، ترجمة كمال أبو ديب (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1981).

(3) هشام جعيط، **أوروبا والإسلام** (بيروت: دار الحقيقة، 1980).

للموضوع، وهي محاولة تركز على التحولات البنيوية الأخيرة التي أصابت حقل الدراسات الإسلامية وبخاصة بعد أن اقتحمتها نظريات الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا الحديثة ومفاهيمها فضلاً عن تقنياتها المتعددة في البحث الميداني والاستقصاء الحقلي المباشر.

أولاً: الإطار السوسيولوجي للمعرفة الاستشراقية

التعرف إلى الآخر قضية إشكالية في علاقات البشر بعضهم ببعض، فتعدد الأعراق والألوان والثقافات واللغات يدفع نحو الالتباس والحذر، وما يعنينا هنا تحديداً تلك الديناميات التي حكمت العلاقة بين الشرق والغرب وتولد منها ما عرف بـ «الاستشراق». فقد حدث الاحتكاك عبر قوافل التجارة وزيارات الحج وغير ذلك. كما حدثت صدامات وحروب متنقلة بدءاً من الأندلس إلى الحروب الصليبية التي كانت الذروة في هذه العلاقة الصراعية في تلك القرون. فقد أدّت الحركة الصليبية في عصر الإقطاع في أوروبا دوراً تأسيسياً في رسم معالم العلاقة بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي، حيث جسّد المشروع الصليبي النواة الصلبة لحركة عدائية عملت على تأسيس الشرخ العميق والهوّة التي فصلت بين الشرق والغرب. وفي هذا السياق يدخل الزمن الصليبي في صلب العلاقة التاريخية المتوترة والعدائية التي وضعت الإسلام دائماً في حالة دفاع متواصل ضد الغرب الذي أفزعته انتصارات الإسلام وفتوحاته. إلّا أن الأهداف الحقيقية للمشروع الصليبي لم تكن مجرّد استجابة لضرورات دينية وسياسية، وإنما كانت في جوهرها تحقيقاً لأهداف وأطماع تجارية واقتصادية في الشرق من جهة، وتجسيداً مادياً وتاريخياً لهواجس (Phobia) أوروبية من هذه القوّة المتصاعدة من جهة أخرى. فقد مثّل المسلمون بالنسبة إلى الغرب المسيحي، لفترات طويلة، خطراً قبل أن يصبحوا معضلة، بعد أن سبق والتقيا في الأندلس تصادمياً أيضاً [4].

قد يبدو الدافع الرئيسي للحملات الصليبية على الشرق دينياً، إلا أن التعمق في دراسة أسباب تلك الحملات يكشف عن حقائق لا تقل أهمية، بل يحوّل هذا السبب إلى ذريعة لتغطية الدوافع التجارية والاقتصادية والسياسية الكامنة في المشروع الصليبي. وهذا ما يؤكده كثير من الباحثين والأكاديميين والمؤرخين العرب والأجانب الذين أرّخوا للمرحلة الصليبية [5].

---

(4) مكسيم رودنسون، **جاذبية الإسلام**، ترجمة الياس مرقص (بيروت: دار التنوير، 1982)، ص 15.

(5) انظر في هذا المجال: سعيد عبد الفتاح عاشور، **الحركة الصليبية** (القاهرة: الأنجلو المصرية، 1971)، وزيغريد هونكة، **شمس الله تشرق على الغرب**. (هذا هو العنوان الأصلي للكتاب رغم أن ترجمته العربية حملت =

وعندما حاول توماس أرنولد أن يفهم العلاقة بين الحركة الصليبية وأزمة السكان «الذين ضاق عصر الإقطاع بعددهم المتكاثر»، وفي محاولته لاستيعاب الدور المهم للموانئ الإيطالية في الحملات الصليبية والدوافع التي أقنعت أصحاب السفن بالتطوع لنقل الحجاج المقاتلين وإطالة عمر مملكة القدس؛ ولكي يفهم كل ذلك ويفسره، ناقش بعمق فرضية العامل التجاري [6] ووصل إلى تأكيد تصبح معه «أول حرب صليبية أشبه بحلف جرى بين الإقطاع الفرنسي وبين المدن الإيطالية ذات القوى البحرية»[7]. يمكن القول إن التجارة سبقت المسيحية إلى القدس، الأولى هي الغاية والثانية هي الذريعة. تبعاً لذلك ينبغي رد سببية المشروع الصليبي إلى طبيعة الصراع التاريخي بين التجمعات السياسية الكبرى بهدف السيطرة على طرق التجارة الدولية. فمع انتشار الدعوة الإسلامية والسيطرة على الممرات التجارية البحرية والبرية اندرجت الحملات الصليبية كمشروع يسعى من خلاله الغرب إلى السيطرة على الطرق التي تضمن حرية الحركة لقوافله التجارية [8].

ترافق هذا الأمر مع نوع من الاضطهاد والفقر شهدته أوروبا عاناه الفلاحون والأقنان، أكثر طبقات المجتمع الإقطاعي حرماناً بسبب استبداد رجال الإقطاع وتسلطهم. وقد زاد الأحوال الاقتصادية تردياً سوء المواسم الزراعية والكوارث الطبيعية والمجاعة وانتشار الأوبئة والأمراض، الأمر الذي أرهق كاهل هذه الطبقات وزاد من بؤسها. إضافة إلى ذلك، كان لفوضى الصراع الاجتماعي بسبب الحروب الداخلية المتواصلة بين الأمراء الإقطاعيين الدور الفعال في تفاقم هذه الأزمة الاقتصادية الخانقة. لقد دفعت هذه الأزمة التي سبقت المشروع الصليبي مباشرة، كثيراً من أبناء هذه الطبقات إضافة إلى قطَّاع الطرق والبائسين إلى المشاركة في هذا المشروع أملاً بالخلاص من ظروفها المعيشية السيئة [9]. وعلى حد تعبير فاسييلف[10] مؤرخ التاريخ البيزنطي، فقد نهب «والتر» المفلس هنغاريا في طريقه

=

عنوان: **شمس العرب تسطع على الغرب: أثر الحضارة العربية في أوروبا**، ترجمة فاروق بيضون وكمال الدسوقي (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1981).

(6) توماس أرنولد، **تراث الإسلام**، ترجمة جرجس فتح الله (بيروت: دار الطليعة، 1972)، ص 81.

(7) المصدر نفسه، ص 84.

(8) علي الشامي، «الحركة الصليبية وأثرها على الاستشراق الغربي،» **الفكر العربي**، العدد 31 (1983)، ص 154.

(9) انظر: ميخائيل زابوروف، **الصليبيون في الشرق**، ترجمة الياس شاهين (موسكو: دار التقدم، 1986)، ص 15، وعاشور، **الحركة الصليبية**، ص 36. انظر أيضاً: حلمي ساري، «المعرفة الاستشراقية: دراسة في علم اجتماع المعرفة،» **مجلة العلوم الاجتماعية** (جامعة الكويت)، السنة 17، العدد 3 (1989)، ص 187.

(10) Alexander A. Vasiliev, History of the Byzantine Empire, 2 vols. (Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1970), vol. 2.

إلـى بيزنطـة ونسـيت جماعتـه أنهـا «تخترق بـلاداً مسـيحية، فأخـذوا ينهبـون ويسـلبون ويعتـدون على الأهالـي الآمنيـن»[11] كمـا فـي حادثـة سـملين (Semlin) التـي أشـرف عليهـا بطـرس الناسـك وأدت إلـى «وقوع مذبحة رهيبة في تلك البلدة الهنغارية، أسفرت عن مقتل أربعة آلاف من أهلها الأبرياء»[12].

لقـد هيأت هـذه الظـروف جميعها مناخـاً مناسـباً للسـلطة الدينية لاسـتغلاله في تحقيق مشـروعها الصليبـي، الـذي تحوّل إلى سياسـة خارجية شـبه وحيـدة للبابوية. هـذه الخلفيـة التاريخية تمثّـل الإطار الاقتصـادي والاجتماعـي، بدونهـا لا يمكن تنـاول المعرفة المتعلقة بالشـرق من حيث المحتوى والشـكل والسـياق، إلا أن سوسـيولوجيا المعرفـة، سـواء مـع كارل مانهايـم أو ماكـس شـيلر أو ماركـس فيبـر، لا تكتفـي بتحديـد البعـد السوسـيوتاريخي للمعرفـة بـل لا بـد لهـا مـن ربطـه بالوظيفـة الاجتماعيـة وبالأطـر الاجتماعيـة الاقتصاديـة التـي انبثقـت عنهـا والـدور الـذي يقـوم بـه هـذا المحتـوى أو الناتـج المعرفي في خدمة النظام الاجتماعي والسلطة الحاكمة فيه.

ولما كانت المؤسسـة الكنسـية أقوى المؤسسـات نفوذاً أو سـلطة فـي عصر الإقطاع، فمـن الطبيعي أن يكـون محتـوى المعرفـة المتعلقة بالشـرق أثناء الحـروب الصليبية وفـي أعقابها محتوىً دينياً متسّـقاً فـي مجملـه مـع الأوضـاع الاجتماعية التـي سـادت مرحلة الإقطـاع من جهـة، والراميـة إلـى خدمة هذه المؤسسـة الدينية/الكنيسـة مـن جهـة أخـرى. ففي هـذه الفتـرة التاريخيـة من تطـور المجتمـع الغربي شـكّل الديـن نظامـاً اجتماعيـاً متكامـلاً تداخلـت فـي تكوينـه عناصـر اجتماعيـة واقتصاديـة وتاريخيـة أهّلته للقيام بوظيفة الدفاع العام لتحقيق التضامن الجماعي بين أفراد المجتمع ضد الإسلام.

انطلاقـاً مـن هـذه الخلفيـة لجـأت السـلطة الدينية الكنسـية إلـى تصويـر الدين الإسـلامي علـى أنه «التهديـد» أو «الخطـر» الـذي يهـدد الجماعـة بوجودهـا ووحدتهـا، لـذا شـنّت بوصفهـا أقـوى مؤسسـة معرفيـة حملـة منظّمـة ضد الإسـلام والمسـلمين، مصـورةً الإسـلام على أنـه ديـن «رجعي» و«شـيطاني» و«ظلامـي» أوجـده رجـل «مشـعوذ» و«دجـال كبيـر»، أما المسـلمون أنفسـهم فهـم متوحشـون «كفار» و«مهرطقـون». وهكـذا نجحـت الكنيسـة فـي القرنيـن الثانـي عشـر والثالـث عشـر فـي تعميـم معرفـة وقائية تقوم على ثقافة الكراهية ضد الإسلام والمسلمين.

(11) Ibid., p. 404.

(12) عاشور، **الحركة الصليبية**، ج 1، ص 25.

وعلـى الرغـم مـن أن عدداً من الرحالـة والتجـار الأوروبيين قد جذبهم الشـرق بغناه وثروتـه، فتزايد عـدد مـن تقـدّم منهـم بحثـاً عـن المغامـرات أو الصفقـات والمـال، بـل تزايـدت أيضـاً جنبـاً إلـى جنب حملات التبشـير والمبشـرين، وسُـجل كثير مـن الكتابات في هـذا المجـال، إلّا أن هؤلاء التجـار والرحالة مـا جـاؤوا إلـى الشـرق إلّا ومعهـم أفكارهـم المسـبقة وصورهـم الجاهـزة (Pre-stereotypical Images) عن الشـرق فلـم يعطـوا لأنفسـهم الفرصـة الكافية للتعـرّف إلى هـؤلاء «الآخريـن»، ولـم يحاولوا فهـم البيئة السياسـية والاجتماعيـة للمجتمـع العربي الإسـلامي، ولم يقومـوا بأي جهـد للتفاعل المباشـر بينهم وبين هؤلاء الآخرين من شأنه أن يعدل حدّة هذه الاتجاهات المسبقة النمطية الجامدة.

وهكـذا فـإن كثيراً مـن الصـور النمطية عن الشـرق كانـت مُتخيلـة، ومصنوعـة إلى حدّ كبيـر بهدف ملاءمتهـا للحاجـات الاقتصاديـة والسياسـية لهـؤلاء الرحالـة والتجـار. لقـد تحول المسـلم على يـد هؤلاء إلـى «غنـي» و«قرصـان» و«تاجر رقيق» فضــلاً عن كونـه «مهرطقـاً ومتوحشـاً وهمجياً» كما فـي الصور السـابقة. كان هنـاك جمهـور كبيـر يتلقـف مـا يكتـب عـن الشـرق؛ والواقـع أن الدراسـات الاستشـراقية انطلقـت مـن هـذه البيئـة ومن هـذا الإطار، وهـذا ما يفسـر الارتبـاط بينهـا وبين التبشـير؛ فقـد صادق مجمـع فيينـا (1312م) الكنسـي علـى أفـكار روجـر بيكـون (1214 - 1294م) وريمـون لـول (1225 - 1216م) اللذيـن كانـا يعتقـدان بضـرورة دراسـة الحجـج الإسـلامية المضـادة للإيمان المسـيحي حتـى يمكـن دحضهـا، وأنـه بالتالـي حـان الوقـت لإخضـاع المسـلمين مـن طريـق التنصيـر كـي تـزول العقبـة الكبيـرة التـي تقـف فـي سـبيل تحـوّل الإنسـانية كلهـا إلـى العقيـدة الكاثوليكيـة. وقـد صـادق مجمّـع فيينـا علـى هـذه الأفـكار وأقـرّ تأسـيس عـدد مـن كراسـي الأسـتاذية فـي العربيـة والعبريـة والسريانية في خمس جامعات أوروبية (باريس - أكسفورد - بولونيا - سلمنكا - أفينيون)[13].

جديـر بالذكـر أن قـرار إنشـاء كرسـي اللغـة العربيـة فـي جامعـة كمبـردج عـام 1626 نـصّ صراحـة علـى خدمـة هدفيـن أحدهما تجـاري والآخـر تبشـيري كهنوتي بهدف توسـيع حـدود الكنيسـة والدعوة إلـى الديانـة المسـيحية «بين هـؤلاء الذين يعيشـون الآن فـي الظلمات»، كمـا جاء في خطـاب للمراجع الأكاديميـة المسـؤولة فـي جامعة كمبردج إلى مؤسـس هذا الكرسـي. وبمـرور الزمن تحولت الدراسـات العربيـة والاستشـراقية فـي أوروبـا عامة من وسـيلة إلى التوسـع والتبشـير علـى أنواعه وأبعـاده الثقافية والسياسية والتجارية، إلى غاية يختلط فيها العلم بحد ذاته مع أبعاد أخرى لا علاقة له فيها.

---

(13) سعيد، **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**، ص 80.

ثانياً: الاستشراق، التبشير، الاستعمار

شهدت هذه المرحلة من تطور المجتمع الغربي تغيّراً واضحاً في محتوى المعرفة المتعلّقة بالشرق وشكلها، فما حدث في أوروبا من تغيير في البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية مع الثورة الصناعية أدّى إلى توليد معرفة جديدة ذات مضمون استعلائي وعدائي، وعمد إلى تثبيت الصورة السلبية السابقة عن العرب والإسلام وأضاف نوعاً من الشرعية الأخلاقية من خلال الادعاء بالرسالة والدور الملقى على الغرب بسبب تفوّقه الحضاري للأخذ في يد هؤلاء المتخلّفين، فظهرت مقولات «نحن» و«هم» و«غرب» و«شرق»، وهو ما عبرت عنه الثقافة الأنكلوسكسونية عبر العبارة المشهورة «عبء الرجل الأبيض» (Withe Man's Burden) التي تعبّر عن التمركز حول الذات والتي تفضي إلى أن مجموعة بشرية ما تحسب نفسها مرجعية لسائر المجموعات البشرية، وهذا يخفي شعوراً بالتفوق يتخّذ في أغلب الأحيان هيئة الغطرسة وازدراء الآخر، وبالتالي يصبح التاريخ «الذاتي» إطاراً لفهم العالم والحكم عليه، وهذا ينتج سلوكاً ينطلق من معيار أن ما يصلح للذات لا بد حتماً من أن يصلح للآخر ولا بد من تعميمه.

أخذت عيوب نزعة «التمركز حول الذات» في التضخم في المرحلة الاستعمارية، وهو ما تعبّر عنه العلوم الاجتماعية بالمركزية الإثنية (Ethnocentrism) وهي النزعة التي تماهي بين الغرب والعالم وتعتبر عالم الآخرين امتداداً للغرب، بحيث تصبح السياسة الغربية تجاه الآخر مجرّد سياسة محلّية، تعبّر عنها أيضاً العبارة الإنكليزية الرائجة (The West and the Rest) أي الغرب والباقي، وهذا ما تمّت ترجمته عملياً في سلوك استعماري مارسه الغرب في المرحلة الكولونيالية في مختلف قارات العالم، حيث اقترن بممارسات يندى لها جبين البشرية من النهب والقتل والتهجير والعنصرية، وهي كما تبلورت في ما يعرف بالمركزية الأوروبية (Europeocentrisme) منذ عصر النهضة على فهم يقوم على اعتبار التاريخ تياراً تمدينياً واحداً منطلقه التراث المزدوج الإغريقي - اللاتيني واليهودي - المسيحي ومآله «وحدة الحضارة» و«وحدة التاريخ»، وهي المقولة التي يعيدها أرنولد توينبي إلى ثلاثة جذور: وهم الذات ووهم «الشرق الثابت» والتصور المسبق للتقدم بوصفه حركة تسير في خط مستقيم [14].

---

(14) انظر مناقشة توينبي لمقولة «وحدة الحضارة»، في: أرنولد توينبي، **دراسة للتاريخ**، ترجمة فؤاد محمد شبل، 4 ج (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011).

عندما أرادت السلطة السياسية للدول الاستعمارية الكولونيالية التوسّع خارج حدودها الجغرافية بحثاً عن الأسواق والمستعمرات، استعانت بالتراث الاستشراقي من أجل تسهيل عمليات التوسع، وقد قدم بعض المستشرقين خدمات جلّى في هذا المجال، ووضعوا خلاصة أبحاثهم ومعرفتهم المتعلّقة بكيفية التعامل مع هذا الآخر؛ بل إن بعضهم عمل في إدارة السياسة الخارجية للمستعمرات التي وفرت لهم التمويل اللازم للأبحاث والدراسات.

لقد استطاعت الإدارات الاستعمارية توظيف طاقات كثير من المستشرقين والاعتماد على جهودهم لخدمة أغراضها في ترسيخ سلطتها في المستعمرات، وأصبح العمل لدى هذه الإدارات وسيلة ارتزاقية لدى كثير من هؤلاء، حتى إنه من النادر أن نجد اسماً من بين كبار المستشرقين بقي بعيداً من لعبة تقديم الخدمات إلى حكومة بلاده في إدارة مستعمراتها.

أصبح الاستشراق مؤسسة بحثية متكاملة بدءاً من القرن التاسع عشر الميلادي وتجسد بمؤسسات ومسارات أكاديمية ومهنية جديدة، فقد أقيمت مدرسة للغات الشرقية الحية في باريس عام 1795 إبان الثورة الفرنسية، وساعد شيخ المستشرقين الفرنسيين سلفستر دي ساسي (ت 1838م) على وضع أسس الاستشراق المنظم، ويتمثل «مفتاح الفهم البحثي للشرق بالنسبة إلى ساسي وكثير ممن أتى بعده، في الفيلولوجيا (فقه اللغة التاريخي والمقارن) والتحليل التاريخي واللغات المقارنة، والتي تمارس إلى حد كبير من خلال دراسة النصوص المكتوبة التي يُعتقد أنها تتيح إلقاء نظرة نافذة بصورة فريدة على الجوهر اللازمني لحضارة ما، كان تدريب الباحثين المتخصصين في الإسلام يمنح مكان الصدارة لامتلاك اللغة العربية والفارسية والتركية ولغات المنطقة الأخرى، فضلاً عن التقنيات المطلوبة لاستعادة النصوص وإعادة إنتاجها وتحليلها وترجمتها ونشرها في لغاتها الأصلية. كان التدريب الفيلولوجي يعَدّ، في معظم الأحيان، الأمر الوحيد الضروري للتوصل إلى فهم عميق لما اعتبرته تلك المجموعة من المستشرقين بوضوح في دراستها: الحضارة الإسلامية»[15].

لا يمكن وصم كل الإنتاج الاستشراقي بقلّة الحرفية أو ضعف المنهجية، فقد اتسمت دراساته بأداء فكري دقيق وعميق، وسخِّرت للقائمين بها كل الوسائل المادية والمعنوية لاستكشاف الشرق بكل تفاصيله وأسراره. ورغم بعض التحيزات العقائدية حقق الاستشراق كثيراً من المنجزات، منها أنه حفظ كثيراً من أصول التراث الإسلامي؛ فقد جمع المستشرقون المخطوطات في البلاد الإسلامية المختلفة، سواء بطريق مشروع أم غير

(15) المصدر نفسه، ص 130.

مشـروع، ونقلوهـا إلـى المؤسسـات الأكاديميـة فـي بلادهـم. وقامـوا بتصنيفهـا وتحقيقهـا وفهرسـتها ونشـرها، وأنجـزوا عدداً من دوائر المعارف الإسـلامية ومـن المعاجم اللغوية. كما أن إنتاج المستشـرقين بلـغ حـداً مـن الصعـب حصـره وتعـداده وفـي مجـالات وتخصصـات متنوعـة، منهـا علـى سـبيل المثـال إنتـاج **المعجـم المفهـرس لألفـاظ الحديـث النبـوي**. إن مستشـرقاً واحـداً مثـل فردينانـد فسـتنفلد (ت 1899م) قـد نشـر نحـو مئتـي مصنف مـن التـراث الإسـلامي، منهـا: **طبقـات الحفّـاظ**، و**وفيـات الأعيان**، و**تهذيـب الأسـماء واللغـات**، و**معجـم البلـدان**، و**معجـم ما اسـتعجم**، و**اشـتقاق ابـن دريد**، و**سـيرة ابن هشـام**، ومـات عـن ثـلاث وتسـعين سـنة بعـد أن كُـفَّ بصـره فـي آخرهـا، ويقـال إنـه كان يعمـل أربـع عشـرة سـاعة يوميـاً لأكثر من سـتين سـنة، ووصفـه عبد الرحمـن بـدوي بأنه «لا نظيـر له فـي الخصوبة (في التأليف) غير غوستاف فلوجل»[16].

بـل إن بـاب العلـوم عنـد العرب الـذي اهتم بـه أمثال: أحمـد عيسـى، ومصطفى نظيـف، ومصطفى الشـهابي، ونفيـس أحمـد، وزكـي وليـدي، وبهجـة الأثـري، وقـدري حافـظ طوقـان وغيرهـم مـن العلماء العـرب، الـذي هـو مصـدر اعتـزاز وفخـر عند كثيريـن، إنمـا يعود فـي أغلبـه إلى كشـوف المستشـرقين مـن أمثـال: جـورج روشـكا، وهانـز فـون مجيـك، وجـورج سـارتون، وكارلـو نللينـو، وبـول كـراوس، وألدو مييلـي، وهاينريـش سـوتر، وماكـس مايرهـوف، وكونـراد ميللـر، وخـوان بيرنيـت، وإلـى كثيريـن جـداً غيرهـم، ممـن أنفقـوا - وينفقـون - العمـر فـي دراسـة المخطوطـات العربيـة في العلـوم وحـل رموزها وإثبات فضل العرب وأهل الإسلام على هذا العلم أو ذاك بالحجة والبرهان الساطع.

كذلـك لا يسـتطيع أحد أن يتجاهل على سـبيل المثال أهمية كتاب **الدعوة إلى الإسـلام** للمستشـرق الإنكليـزي الشـهير تومـاس أرنولـد، الـذي تتبـع انتشـار الإسـلام حـول العالـم، فذهـب إلـى كل مـكان انتشـرت فيـه الدعـوة الإسـلامية، حتـى أدغـال أفريقيـا وجـزر المالايـو وسـفوح التبـت، وهـو فـي هـذا الكتـاب لـم يدع عمــلاً أو بحثاً سـبقه إلا واسـتند إليه، وهو مـا يعجز عنه كثيـرون حتى اليـوم نظراً إلى مـا يحتـاج إليـه مـن تمويـل ودعـم. كذلـك لا يسـتطيع أحـد أن يكتـب فـي تاريـخ صقليـة الإسـلامية متجاهــلاً مجهـود «ميشـيل أمـاري» في هـذا البـاب، ولا أن يكتب فـي تاريخ بخـارى بغير المـرور على مجهـود «أرمانيـوس فامبـري»، ولا فـي تاريـخ الترك في آسـيا متجـاوزاً بحـوث «بارتولـد». كمـا أن التأريخ للأندلـس والحـروب الصليبية لا يمكنه تجاوز المصادر الاستشـراقية التي حفلت بتسـجيل الرواية الصليبية

(16) عبد الرحمن بدوي، **موسوعة المستشرقين** (بيروت: دار العلم للملايين، 1993)، ص 399.

للأحـداث، والتـي لا يكتمـل التأريـخ ولا فهـم الحادثـة بدونهـا. ولا ننسـى موسـوعة **وصـف مصـر**، التـي ضمـت 20 مجلـداً التـي وضعهـا العلماء الفرنسـيون أثنـاء الحملة على مصـر، أو **تاريـخ الأدب الجغرافي** للمستشـرق الروسـي كراتشوفسـكي والمجلـدات الثلاثـة التـي كتبهـا سـتانلي بول عـن **النقود الإسـلامية** كذلـك، و**علـم التاريـخ عنـد المسـلمين** لروزنثـال كذلـك، و**تاريـخ الشـعوب الإسـلامية** و**تاريـخ الأدب العربـي** وكلاهمـا لـكارل بروكلمـان، وموسـوعة **أنسـاب الأسـر الحاكمـة** للمستشـرق النمسـوي زمبـاور. وكتـب «كـي ليسـترنغ» فـي الخطـط والجغرافيـا وبخاصـة كتابـاه الشـهيران **بغـداد فـي عصـر الخلافـة العباسـية** و**بلـدان الخلافـة الشـرقية**، وبعضهـم افتتـح علومـاً جديـدة مثـل التأريـخ للبحـار والأنهـار كما فعـل إميـل لودفيـغ في كتابه **نهـر النيـل**، الذي قضى فـي تأليفه عشـر سـنوات، وكتابه **البحر المتوسـط** وقضى في تأليفه ثلاث سنوات [17].

مـع ذلـك فـإن خطـاب هـؤلاء المستشـرقين المتضمـن فـي إنتاجهـم ليـس علميـاً صافيـاً، بريئـاً من الانحيـاز الأيديولوجـي، بـل هـو خاضع لقوانيـن الخطاب، وما يجـب إلّا نغفل عنـه هو أنّ العلماء ليسـوا دائمـاً فـوق كل خيـار أيديولوجـي، وهم غيـر محصنين من الوقـوع في المزالـق الأيديولوجية، سـواء في داخـل المجتمـع الإسـلامي أم خارجـه. ولعـلّ رهـان معرفتنـا بتاريـخ الإسـلام يقـوم علـى سـلامة الأسـئلة المطروحة لا على بداهة الأجوبة المقدّمة.

لا يكفـي حضـور الشـعور بالتعاطـف مـع موضـوع البحث/الحضـارة الإسـلامية عنـد الباحثيـن/المستشـرقين مـن خـارج المجتمعـات الإسـلاميّة أو غيابه كمعيـار للحياديـة والموضوعيـة، إذ يقع بعض المستشـرقين بدعـوى الموضوعيـة فـي الخلـط التاريخـي والإسـقاط لمعانـي زمـن مـا علـى نـصّ ينتمي إلـى زمـن آخـر، وهنـاك أمثلـة متعـددة تبيـن كيـف يمكـن للأيديولوجيـا أن تتسـلل وتحتـوي النصوص. وتقـدم آمنـة الجبـلاوي قـراءة نقديـة متميـزة لمقاربـة كـوك وكـرون للتاريـخ الإسـلامي [18] انطلاقـاً مـن التجربـة التأسيسـيّة للقـرن الأول، وهـو عمـل نموذجـي يفكك الخطـاب المضمر فـي إنتاج بعـض أعمال المستشـرقين، لا ليقـول أو يعمـم أو يديـن مجمـل المنتـج الاستشـراقي، ولكـن لمحاولـة التمييـز بيـن خطوطـه التـي تـرى الباحثـة أنهـا ذهبـت باتجـاه ثـلاث مـدارس: فيلولوجيـة تاريخيـة مـع الألمـان؛ وتفكيكيـة مـع المستشـرقين الفرنكوفـون؛ وأركيولوجيـة ماديـة مـع الدراسـات الأنكلوسكسـونيّة. وبغض

---

(17) محمد إلهامي، «حصاد الاستشراق - الإنجازات،» نون بوست (نيسان/أبريل 2015)، <http://www.noonpost.net/content/6327> (تاريخ الزيارة 3 نيسان/أبريل 2018).

(18) آمنة الجبلاوي، **الإسلام «المبكر»: الاستشراق الإنجلوسكسوني الجديد (باتريسيا كرون ومايكل كوك أنموذجاً)** (بغداد؛ ألمانيا: منشورات الجمل، 2008).

النظر عن دقة هذا التصنيف وعموميته، يمكن القول إن الكتابات الاستشراقية الأولى خضعت لاعتبارين انفصلا أحياناً وامتزجا أحياناً أخرى، وهما «الضرورة السياسية الاستعمارية»، و«الضرورة المعرفية»؛ ونتائج هذه الأخيرة ومخرجاتها البحثية هي الأهم والأخطر. وهذا أمر يعني أنه رغم حديث إدوارد سعيد عن موت الاستشراق الكلاسيكي، فإنّ بعض المواقف والتوجهات التي نشأت مع الأجيال الأولى للمستشرقين ما زالت تحكم آليات الكتابة الاستشراقية المعاصرة.

لقد مثّلت معرفة المستشرق بالشرقي نوعاً من السلطة جعلته يدعي أنه خبير بخصائص الشرق وطبيعته وفئاته الاجتماعية أكثر من أهله، وهي سلطة بلغت حد التعالي والادعاء. والواقع أن الاستشراق أصبح في حقيقة الأمر مؤسسة ضخمة وكان له الأثر الجوهري في صوغ التصورات الأوروبية عن الإسلام وفي تأسيس مواقفها منه ومن قضاياه على مدى قرون متعددة. بل إن الغرب لم يكتفِ بمحاولة فهم دراسة الإسلام وحضارته كما يريد عبر الاستشراق، بل أراد أن يفرض هذا الفهم على المسلمين، وكأنه باختصار يريد إعادة تشكيل عقلهم، وإعادة تركيب عقل آخر قام هو باختراعه في رؤوسهم.

نخلص إلى أن المعرفة الاستشراقية ليست وحدة متجانسة ذات طابع جوهراني لا يخضع للنسبية والتاريخية والوظيفية، تماماً كما أن الشرق نفسه ليس كلاً متجانساً خارج حدود الزمن، فهو **أولاً** لا يقتصر على الإسلام وحضاراته وإن اقتصرت دراستنا على هذا البعد، ذلك أن الدراسات الاستشراقية شملت أيضاً وبعمق حضارات وأديان الصين والهند واليابان وكوريا (الكونفوشيوسية والبوذية والشنتو والطاوية والسيخية وغيرها...)؛ و**ثانياً** هو شهد تطورات وتغيرات في المراحل التي مرّ بها منذ أن بدأ استكشافياً للتعرف إلى الحضارات، ومنها الحضارة العربية الإسلامية، بهدف الاستفادة منها وفهم عناصر القوة فيها بما يخدم مشروع النهضة في الغرب من جهة والمواجهة مع الآخر من جهة أخرى، إلى أن تحول إلى استشراق استعماري مع النهضة الأوروبية مدشناً مفاهيم المركزية الأوروبية والهيمنة الغربية، ومعه ترسخت تمثلات الغرب عن الإسلام، بوصفه ديناً همجياً وعنيفاً، مضاداً للتمدن والحداثة والسلام. مع ذلك لا ينبغي للدارس أن يهمل الاستشراق ما بعد الاستعماري ومراجعات ما بعد الحداثة التي انفتح فيها العقل الغربي على مقاربات نقدية أكثر رحابة في فهم الآخر وتفكيك بعض الأساطير التي مثلت عماد الحداثة الغربية ومقولاتها ورواياتها للكون والحقيقة والعقلانية، والتي كان لعولمة الثقافة فيها تأثير واضح في بلورة قراءات جديدة حول الهوية والتعددية الآخرية بعيداً من مفاهيم المركزية الغربية المتهافتة، والتي مع ما يعرف بالاستشراق الجديد الذي ولد في حضن العولمة، ووعوده

المسرفة برفض تمثلات الهيمنة الغربية للآخر وادعاءاتها المتعالية واعترافها بالنسبية والتعدد والاختلاف، فشلت أيضاً في تنظيف العقل الغربي من رواسب معرفية ترسخت فيها مقولات ومفاهيم ونظريات ذات طابع إبستيمولوجي حسب تعبير سالم يفوت في **حفرياته** [19] والتي يدعو فيها إلى تفكيك آليات الهيمنة المركزية الغربية ونقد مفاهيمها المرجعية وبراديغماتها التأسيسية، وكشف البنى العميقة (Deep Structure) - بلغة نعوم تشومسكي - البانية للنموذج - المعيار (Standard Modéle).

براديغم الاستبداد الشرقي

ترسخت فرضيات مفهوم «الاستبداد الشرقي» تدريجياً مع مونتيسكيو (1755 - 1689م) الذي سخر كتابه ذي الشعبية الواسعة **الخطابات الفارسية** لنقد جوانب متعددة من المجتمع الفرنسي المعاصر، كما وضع في كتابه **روح القوانين** أفكاراً مارست تأثيراً عظيماً في الفكر السياسي في أوروبا والمستعمرات البريطانية، وفيه حلل ما اعتبره ثلاثة أنواع رئيسية من الحكم: الجمهوري والملكي والاستبدادي، ودافع عن الفصل بين سلطات الحكم والموازنة بينها لحماية الحقوق الفردية. وقد رأى كأرسطو (348 - 222 ق.م) وغيره أن المزاج الإنساني ومن ثم النظم السياسية والاجتماعية تتحدد تبعاً للجغرافيا والمناخ. فالناس في المناخ البارد مثل أوروبا نشطاء وشجعان يستطيعون الحفاظ على حريتهم وتوسيعها؛ بينما الناس في المناخ الحار والمجتمع الزراعي خاضعون وطائشون والسلطة فيه دائماً استبدادية. وقد ازدهر هذا المفهوم وتبناه عدد من المستشرقين وأصبح أحد المفاتيح التفسيرية لفهم المجتمعات الشرقية [20] في الأعمال البحثية لهؤلاء المستشرقين.

كان شجب مونتيسكيو للاستبداد العثماني أكثر اتصالاً بالمخاوف والجدل الدائر في أوروبا منه بالواقع العثماني نفسه. ذلك الجدل الذي يمنحه هو وغيره طريقاً آمناً لنقد ومقاومة ما اعتبروه ميولاً استبدادية عند الملوك الأوروبيين، فكانت المقارنة من طريق خلق تعارض حاد وجوهري بين الاستبداد الشرقي والمدنية الأوروبية إلى درجة جعلته يعتبر الاستبداد نظاماً طبيعياً بالنسبة إلى الشرق لكنه غريب وخطر على الغرب. والغريب أن مونتيسكيو يضيف إلى ذلك الربط بين الاستبداد والدين فيرى «أن الحكومة المعتدلة

(19) سالم يفوت، **حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1989)، و Noam Chomsky, Syntactic Structures (The Hague: Mouton Publishers, 1957).

(20) زكاري لوكمان، **تاريخ الاستشراق وسياساته: الصراع على تفسير الشرق الأوسط** (القاهرة: دار الشروق، 2007)، ص 101.

هـي أصلـح مـا يكـون للعالـم المسـيحي، وأن الحكومـة المسـتبدة هـي أصلـح مـا يكـون للعالـم الإسـلامي»[21]، كذلـك كان يـرى هيغل الشـرق فـي كتابه **فلسـفة التاريـخ** الصادر فـي عـام 1837، نقيضاً كامــلاً للغـرب، وبالتالـي فإنـه يتسـم بــ «اللاعقلانيـة والطفوليـة، والاسـتبداد، والطاعـة، والقـوة، والبربريـة»[22] وأن الشـرقيين لـم يتوصلـوا إلـى معرفة أن الـروح أو الإنسـان - بما هو إنسـان - حر وبما أنهم لم يعرفوا ذلك فإنهم لم يكونوا أحراراً.

وعلـى مسـتوى المـدارس الأنثروبولوجيـة ظهـرت عـدة نظريـات حديثـة فـي تفسـير أنمـاط المجتمعـات والسـلوك البشـري خـارج مفهـوم توريـث أنمـاط السـلوك مـن طريـق الـدم أو الجينـات (المورّثـات)، أغلـب هـذه الدراسـات التـي ظهـرت مـع مطلـع القـرن الفائـت تمحـورت حول ما يسـمى **مفهـوم الشـخصية الأساسـية** (Basic Personality) كمدخـل لفهم الثقافة، وهو اتجاه رسـمه سـابير (Saper) (1774 - 1939). وتتصـل بهـذا الاتجـاه علـى وجـه العمـوم الأعمـال الثقافويـة كأعمـال روث بنديكـــت (Benedict) (1878 - 1948) ومارغريـت ميـد (M. Mead)، وبصـورة مغايـرة نسـبياً أعمال لينتـــون (Linton Ralph) (1893 - 1983) حـول «الشـخصية الأساسـية» (Basic Personality)، وهـو مفهـوم تجريـدي يعنـي مجموعة العناصر التي يُعمل في مجتمع معين على ترسيخها في الأفراد المنتمين إليه.

وقـد وجـد بعـض مـن تلاميـذ بـواز، وفـي مقدمتهـم روث بنديكـت، أن التاريـخ وحـده لا يكفـي لتفسـير الثقافـة. ذلـك أنها في تصورهم، مسـألة معقـدة تجمع بيـن التجربة التي اكتسـبت عبـر الزمن، والتجربـة السـيكولوجية، وأن أيـة سـمة مـن السـمات الثقافيـة تضـم بذلـك مزيجـاً مـن النشـاط السـيكولوجي والثقافـي لبيئـة معينـة. وكانـت دراسـة بنديكـت المشـهورة **أنمـاط الثقافـة** (Patterns of Culture)[23] بدايـة لبلـورة الاتجـاه التاريخي النفسـي لدراسـة الثقافـات. فقد أوضحت بنديكـت في هذا الكتـاب ضـرورة النظـر إلـى الثقافـات فـي صورتهـا أو تشـكيلها الإجمالي، فـكل ثقافـة في نظرهـا ترتكز علـى محـور رئيسـي يعطيهـا نمطـاً أو تشكيــلاً خاصاً بهـا ومميـزاً لها عـن غيرها مـن الثقافـات. وقامت بإجـراء دراسـات مقارنـة لعـدة ثقافـات بدائيـة أوضحـت فيهـا العلاقـات القائمـة بيـن الصيغـة الثقافية العامة ومظاهر الشخصية.

---

(21) مونتيسكيو، **روح الشرائع**، ترجمة عادل زعيتر (القاهرة: دار المعارف، 1953)، ج 2، ص 178.

(22) جورج ف. ف. هيغل، **فلسفة التاريخ**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام؛ مراجعة محمود زقزوق، 2 ج (بيروت: دار التنوير، [د. ت.])، ج 1، ص 87 - 88.

(23) Ruth Benedict, Patterns of Culture, preface by Margaret Mead; foreword by Mary Catherine Bateson (New York: Houghton Mifflin, 1989).

وعلى الرغم من الاعتراض لدى بعض الأنثروبولوجيين الاجتماعيين في إنكلترا ولدى الإثنولوجيين في أمريكا على استخدام علم النفس لتفسير الثقافة، إلا أن هذا الاتجاه ازدهر بسبب انتشار نظريات التحليل النفسي ودراسات الشخصية. وظهر نتيجة ذلك عدد من الأبحاث التي عالجت موضوع الطابع القومي للشخصية والتي تهدف إلى تحليل وتفسير المقومات النفسية الرئيسية التي يتميز بها شعب دون آخر أو ثقافة دون أخرى. ومن أهم الدراسات التطبيقية دراسة روث بنديكت **زهرة الكريزنتم والسيف** [24] (1946) وهي تمثل دراسة في الثقافة والشخصية اليابانية. وكان لها قيمة كبيرة في بلورة السياسة الأمريكية في الحرب ضد اليابان، إذ أظهرت مكانة الإمبراطور كرمز مقدس في العقلية اليابانية، وأيقنت من خلالها الحكومة الأمريكية، استحالة استسلام المحاربين اليابانيين ما لم يصدر الإمبراطور تعليمات بذلك.

ومع كلايد كلوكهون (C. Kluckhohn) (1905 - 1960) ومرغريت ميد ظهرت مدرسة نفسية قوية في الولايات المتحدة الأمريكية، قام فيها علماء نفس مع الإثنولوجيين بإجراء دراسات وتحليلات مشتركة، منها مثلاً العالم النفسي أبرام كاردنر (A. Kardner) الذي اشترك مع الباحث الأمريكي رالف لنتون (1893 - 1953) وغيره خلال الثلاثينيات من القرن العشرين، في طرح مفهوم **بناء الشخصية الأساسي** الذي يشير إلى مجموعة الخصائص السيكولوجية والسلوكية التي يبدو أنها تتطابق مع كل النظم والعناصر والسمات التي تؤلف أية ثقافة [25].

نظريات تفسير الاستبداد جاءت في هذا السياق، فسّر ماركس الاستبداد بطريقة مختلفة، فقد كان المجتمع الأوروبي هو الأساس الذي اعتمد عليه في تحليله لتطور علاقات الإنتاج وتحديداً المراحل الخمس التي مر بها هذا التطور (الشيوعية البدائية - الرق - الإقطاع - الرأسمالية - الاشتراكية) لكنه أشار إلى نمط من الإنتاج لا يتفق مع حرفية هذه المراحل وهو نمط الإنتاج الآسيوي، ما يهمنا هنا أن الزراعة فيه تعتمد على مياه الأنهار وليس على الأمطار كما هو الحال في أوروبا، الأمر الذي جعل مشروعات الري والتحكم في مياهه من مهام الدولة لا من مهام الأفراد، وقد تطلب ذلك وجود حكومة

---

(24) Ruth Benedict, The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture (New York: Houghton Mifflin, 1946) .

(25) انظر في هذا المجال شرحاً وافياً حولها في كتابنا: عبد الغني عماد، **سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة**، ط 3، مزيدة ومنقحة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2016)، ص 46 - 47.

مركزية قوية هي التي تقوم بتوزيع المياه. من هنا ظهر مفهوم الاستبداد الشرقي (Oriental Despotism) في البيئات النهرية في مصر وبابل وفارس والصين... إلخ. وهي نظرية طورها في القرن العشرين كارل فيتفوغل (Karl Wittfogel)[26] في كتابه الشهير حول هذا الموضوع [27] وهو ما قام بدراسته في كتاب ضخم من مجلدين قضى في إعداده ثلاثين عاماً لكي يبرهن على وجود صراع دائم بين المجتمعات القائمة على الاقتصاد الحر والمجتمعات الاستبدادية ذات النمط الشرقي.

هذه النظرية تحاول تفسير النمط الاستبدادي في الثقافات الشرقية تحديداً على أساس مجتمع النهر ونظام إدارة مياه الري وما يعرف بالنظرية المائية، وهي النظرية التي تقول بأن الحضارات القديمة بنظمها السياسية وحكوماتها المركزية قامت على أسس «هيدروليكية» كسلطات مركزية لتحقيق ثلاث مهام جوهرية لتحقيق استمرارية الإنتاج الزراعي: ضمان استمرارية توصيل المياه من النهر إلى الأراضي - حماية الأراضي الزراعية من غوائل الفيضان - توفير مياه الري في فترات التحاريق. ولتحقيق هذه المهام لا بد من شيْد مشاريع مائية ضخمة لجلب مياه الري عبر قنوات صناعية من الأنهار إلى أحواضها ووديانها الجافة، مثل شق الترع والمصارف الواسعة لتوصيل المياه إلى الحقول وإقامة الجسور المناسبة وبناء القناطر والخزانات والسدود والترميمات الدائمة لمواجهة الفيضانات وضبط نظام حجز المياه واستخدامها على مدار السنة، وهذه كلها مهام لا يمكن تحقيقها بالجهد الفردي؛ بل إن بعضها حسب فيتفوغل لا بد أن يتم وفق منطق السخرة، كما أيام الحروب؛ إذ لا يتصور أحد أن يقوم فرد بشق ترعة أو بناء سد أو خزان أو بفرض نظام خاص لري حقله. لذا لا بد من وجود عمل جماعي، كما في القتال لا يمكن لفرد أن يقاتل بمفرده ولا حتى عائلة وإنما هو عمل جماعي على مستوى الدولة حسب الفرضية التي يناقش بها فيتفوغل.

التنظير لمصطلح «الاستبداد الشرقي» اكتسب مع فرضيات فيتفوغل التي استقاها أصلاً من مقولة كارل ماركس عن «نمط الإنتاج الآسيوي» بعداً أنثروبولوجياً متكاملاً، يرى فيه أن شيْد مثل هذه المشاريع المائية الضخمة بما تتطلبه من تمويل وجموع من الأيدي

---

(26) عالم اجتماع الماني (1896 - 1988) ارتبط في بداية حياته بمدرسة فرانكفورت إن لم يكن أحد أعضائها البارزين، هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية مع استيلاء النازيين على الحكم في ألمانيا عام 1933 وأصبح من أعداء الشيوعية السوفياتية.

(27) Karl August Wittfogel, Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power (New Haven, CT: Yale University Press, 1957).

العاملـة مـن العمـال والحرفييـن وأصحـاب المهـن في مختلـف التخصصـات وإدارتهـم والتنسـيق في ما بينهـم يتطلـب حكمـاً اسـتبدادياً قويـاً قـادراً علـى فـرض النظـام والانضبـاط علـى الجميـع وعلـى فـرض الضرائـب والمكـوس والأتـاوات ومصادر التمويـل المتنوعـة. يضع فيتفوغـل أهمية خاصـة لإدارة الموارد المائيـة فـي الحضـارات النهريـة، مثـل النيـل ودجلـة والفـرات، ومـا يتطلبـه ذلـك مـن إدارة وتنسـيق. ويسـوق فيتفوغـل كثيـراً مـن المعلومـات والتفاصيـل عمّـا يسـميه النظـام المائـي و«المجتمـع المائي» وإدارتـه، ويسـتنبط مـن هـذه المعلومـات «قوانيـن» عامة لهـذا المجتمـع تبدأ مـن الفكرة التـي أبرزها ماركـس عـن أهميـة الـري الصناعي في تلـك البلـدان وما ينتـج منه مـن تعبئـة لعمالة ضخمة وتقسـيم دقيـق للعمـل لتحقيـق هـذا الغـرض، وهـو مـا لا يمكـن أن يقوم به سـوى سـلطة مركزيـة طاغيـة، الأمر الـذي يجعـل الدولـة بالضـرورة المالـك الأكبر لـلأرض، أمـا الفلاحون فهـم منتفعـون فقـط، ويترتب على ذلـك أن تصبـح الملكيـة الفرديـة ضعيفـة جـداً، وإن وجـدت فتبقـى ضمـن دائـرة الطبقـة التـي تنتمـي لجهـاز الدولـة، بالحصيلـة يتوقـف دوام المجتمـع المائـي علـى تمسـك الدولـة بمحافظتهـا علـى صفتها كمالكة كبرى للأراضي مقارنة بالملكيات الفردية.

مـن يتحكـم فـي مصـادر المـاء يملـك سـلطة مطلقـة علـى الفلاحيـن، وإذا كان مصـدر مـن مصادر السـلطة أقـوى وأشـمل مـن أي مصـدر آخـر فـإن ذلـك المصـدر الأقـوى سـوف يسـتحوذ علـى جميـع مصـادر السـلطة الأخـرى ويحتكرهـا بالكامـل وينتـج مـن ذلـك سـلطة مركزيـة مسـتبدة يطلـق عليهـا فيتفوغـل مسـمى «الاسـتبداد الشـرقي» لأن هـذا النـوع مـن السـلطة، في نظـره، نشـأ في الصيـن وبلاد الشـرق الأوسـط. ويعقـد فيتفوغـل مقارنـة بيـن هـذا النـوع من السـلطة وتلـك التي نشـأت فـي أوروبا بمناخهـا المعتـدل المطيـر الـذي سـمح بقيـام زراعـة تعتمـد علـى الأمطـار التـي لا يسـتطيع أحـد أن يتحكـم فيهـا، وهـو ما حـال دون الاسـتبداد بالسـلطة التي كانـت سـلطة متوازنـة وموزعة بين الكنيسـة والإقطـاع والأثريـاء مـن النبـلاء والمـدن. أمـا في بـلاد الرافديـن وحوض النيـل مثـلاً، حيـث كان التحكم فـي مصـادر المـاء أمـراً حيويـاً، فـإن من لـه السـلطة علـى المـوارد المائية يتسـلط تبعـاً لذلـك على كل شيء من التجارة إلى الصناعة إلى حقوق الملكية.

هــذه الصــورة التــي رســمها فيتفوغــل لمجتمــع النهــر الــذي يعتمــد علــى الــري فــي زراعــة أراضيــه ومــا يســتتبعه ذلــك مــن بنــى سياســية وإداريــة فــي طبيعــة نظــام الحكــم والإدارة، ينعكــس أيضــاً وبعمــق علــى البنيــة الاجتماعيــة والثقافيــة والأخلاقيــة لهــذه المجتمعــات، حيــث تتكـرس فيهـا ذهنيـة الاسـتبداد والطاعـة العميـاء والخضـوع المطلـق المقـرون بالسـلطة المقدسـة التـي أضفاهـا الحـكام الطغـاة الشـرقيون لتكريـس طغيانهـم والتـي حولتهـم إلـى آلهـة مـن خـلال

ممارستهم وعلى مدى عقود وقرون لأشد أنواع العقاب والرعب ضد المجتمعات والناس بوصفهم «عبيداً» عند الحكام الفراعنة وغيرهم [28]. الطبيعة المركزية الهيدروليكية (المائية) للدولة تجبرها على استئصال كل الجماعات المعارضة والمخالفة ضمن مجتمعها والتي يمكن أن تهدد سلطتها الكلية الشاملة، وهي بطبيعة الحال جماعات أهلية غير حكومية، قرابية عشائرية، دينية صوفية وتنظيمات دينية أو عسكرية أو أصحاب مصالح... إلخ. بالحصيلة فإن الاستبداد الشرقي يمثل انتصار الدولة ومنطقها على المجتمع وديناميATه، إذ يرى فيتفوغل أن غياب «المجتمع المدني» في الإمبراطوريات والدول المعتمدة على مصادر مائية، أساس ضروري للسلطة الكلية الشاملة. وهكذا تصبح الطاعة والخضوع سمة الإنسان الصالح في مجتمع الاستبداد الشرقي، ويصبح هدف التربية الأسمى في مجتمع العبيد هو تعليم الفرد فن الطاعة بدءاً من الخضوع التام وانتهاءً بالركوع والسجود للحاكم الذي كان أحد التقاليد الثابتة في بلاط الحكم. وهكذا تترسخ قيم الاستبداد بوصفها «باراديغم» يقوم على التدجين وترسيخ مفاهيم الطاعة والرضوخ ضمن المنظومة الأخلاقية بوصفها فضائل طبيعية ثابتة ضامنة للحياة.

الطريف في دراسة فيتفوغل أنه يلاحظ أن المسلمين في إسبانيا نقلوا معهم انتصارهم الهيدروليكي بعدما كانت إسبانيا مجتمعاً إقطاعياً لامركزياً فتحولت بسرعة إلى دولة مركزية استبدادية. فالإسلام حمل معه سماته الأساسية كثقافة شرقية استبدادية. ومع حروب الاستعادة تحولت إسبانيا مع المسيحية إلى إقطاعية متأخرة. لكن تيرنر يؤكد أن الأبحاث المعاصرة حول إسبانيا الإسلامية تقدم صورة مختلفة عما ذكره فيتفوغل، إذ تشدد على استمرار أساليب الزراعة والري في المسيحية والإسلام. إذ إن أنظمة الري كانت موجودة وتطورت مع المسلمين أكثر فأكثر نظراً إلى الاستثمارات الضخمة التي صرفت في مجالها، وهو ما يؤكد أن المسألة تتعلق بالأولويات والاهتمامات للدولة ولا علاقة لدين القائمين عليها كما يحب أن يظهر ذلك أو يصطنعه الخطاب الاستشراقي [29].

وقد وُجِّه إلى نظرية فيتفوغل عدد من الانتقادات، وخصوصاً تشديده على أن أهم دور كانت تقوم به النخبة الحاكمة في المجتمعات الشرقية القديمة هو إدارة المشاريع المائية والإشراف عليها؛ إذ توجد مهامّ لا تقل أهمية، منها تجييش الجيوش وتنظيم العلاقات

(28) إمام عبد الفتاح إمام، **الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي**، عالم المعرفة؛ 183 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1994)، ص 328 - 331.

(29) براين تيرنر، «الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام،» ترجمة أبو بكر باقادر، **الاجتهاد** (بيروت)، العددان 47 - 48 (صيف - خريف 2000)، ص 74.

التجارية والأنشطة المهنية وتشجيع الحرف والصناعات والتعدين وتأمين استيراد المواد اللازمة لازدهار المدينة والدولة، كما ناقش بعضهم في أن الاكتشافات والحفريات تفيد بأن المشاريع المائية الضخمة لم تظهر إلا بعد ظهور سلطة الدولة، وهذا يعني أنها كانت النتيجة وليست السبب لظهور الدولة، وهذا يؤشر إلى وجود مشاريع ري تعاونية صغيرة تنفذ على المستوى المحلي في العراق بدون تدخل من السلطة المركزية ويحصل منها المزارعون على عائد لا بأس به. ويؤكد روبرت آدمز (Robert McCormick Adams) أن شيْد قنوات الري وصيانتها، خلافاً لما يقوله فيتفوغل، لم يكونا دائماً تحت إشراف الدولة أو موظفين معينين من قبلها [30]. يرد آخرون بالقول إن مثل هذه الانتقادات لا تنفي أن إقامة المشاريع الأضخم سوف يترتب عليها عائد أضخم أو أن المشاريع المائية والسلطة المركزية كلاهما نشآ نشأة متواضعة ومتزامنة دون الضرورة إلى أن يسبق أحدهما الآخر، لكنهما تدريجياً، وبفعل التأثير المتبادل بينهما والتغذية الاسترجاعية، عمل كل منهما على تطوير الآخر، فالسلطة صارت تنحو نحو المركزية التي أعطتها القدرة لأن تجند كمّاً أكبر من الموارد وعدداً أكثر من الأيدي العاملة التي مكنتها من إقامة مشاريع الري الضخمة، وهو ما قوّى من سلطتها، وهكذا. وعلى هذا النحو لم يعد وجود أنظمة الري في حد ذاته هو السبب في قيام سلطة مركزية مستبدة وإنما السبب الحقيقي هو الحاجة إلى من يتولى إدارة هذه الأنظمة والإشراف عليها وصيانتها وحمايتها، وهذا ما يحاول فيتفوغل تفسيره وليس نشوء سلطة الدولة. وكلما قويت قبضة هذه السلطة التي تشرف على أنظمة الري طمعت في مزيد ومدت سلطتها على الشؤون العامة الأخرى بما في ذلك الاقتصاد والتجارة والدين وأصبح استبدالها أمراً صعباً. ونظراً إلى ما تحققه هذه السلطة القوية من أمن واستقرار ورخاء فقلّ ما تجد من يعارضها.

المقاربة الأعمق جاءت مع تيرنر في «الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام»[31]، الذي رأى أن السؤال المحوري في علم الاجتماع المقارن يقوم على أطروحة فرادة الغرب في علاقته بالجمود المزعوم للشرق، إذ إن علم الاجتماع الغربي يرى أن المجتمعات الإسلامية افتقدت وجود مؤسسات مستقلة لمجتمع برجوازي أهلي أدى تطوره في النهاية على سبيل المقارنة في الغرب إلى تحطيم تسلّط الإقطاع وشيْد المرحلة

---

(30) Robert McCormick Adams, The Evolution of Urban Society: Early Mesopotamia and Prehispanic Mexico (Aldine, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1966).

(31) وهو نص قام بترجمته أبو بكر باقادر ونشر في مجلة **الاجتهاد**، العددان 47 - 48 (صيف - خريف 2000)، وهو بالأساس صادر تحت عنوان: Bryan S. Turner, Orientalism Postmodernism, and Globalism (London; New York: Routledge, 1994).

الرأسـمالية والدخـول بالحداثـة. وبحسـب هـذا الـرأي افتقـد المجتمـع المسـلم وجـود مـدن مسـتقلة ووجـود طبقـة برجوازيـة مسـتقلة وبيروقراطيـة رشـيدة أو عقلانيـة راجحـة واسـتقلالية قانونيـة وملكية خاصـة ومجموعـة الحقـوق التـي جسـدتها الثقافـة والحقـوق البرجوازيـة. ويمكـن تحديد وجهـة النظر الاستشـراقية عـن المجتمع الآسـيوي فـي فكرة أن البنـاء الاجتماعي للعالم الشـرقي تميز بغيـاب تاريخي للمجتمـع المدنـي، أي بغياب وجود شـبكة من المؤسسـات التي تتوسـط بيـن الفرد والدولـة. ولقد كان هـذا الغيـاب الاجتماعـي هـو الـذي هيأ الظـروف للاسـتبداد الشـرقي كنمـط مسـتدام والـذي كان الفرد فـي ظلـه يجـد نفسـه معرضـاً لحكـم المسـتبد الاعتباطـي بصـورة دائمـة، وهـو مـا يفسـر فشـل التطور الاقتصادي الرأسمالي وغياب الديمقراطية السياسية خارج أوروبا [32].

ورغـم أن فكـرة غيـاب «المجتمع المدني» فـي مجتمعات «الاسـتبداد الشـرقي» قد تمـت صياغتها بالإشـارة إلـى آسـيا ككل، فإنهـا أدّت دوراً بـارزاً فـي تحليـل المجتمعـات الإسـلامية ليـس فقـط فـي الخطـاب الاستشـراقي، بـل عنـد علمـاء الاجتمـاع والأنثروبولوجيا أيضـاً، وكذلك فـي الخطاب الماركسـي علـى حـد سـواء. ويذكـر تيرنـر كيف اتخـذ ماكـس فيبـر موقفـاً مماثـلاً في كتابـه **علـم اجتمـاع الدين** حيـن تبنى تحليـلاً يقول إن تأثير التوسـع الإسـلامي أدى إلى تحويل الإسـلام إلى «ديـن قومي للمحارب العربـي» بحيـث كانـت النتيجـة أن أصبحـت روح الإسـلام الجماعيـة المسـيطرة روحـاً تحتقـر النفعيـة البرجوازيـة التجاريـة بوصفهـا جشـعاً. ويعـرض تيرنـر لعـدد آخـر مـن الأبحـاث التـي سـادت بيـن المستشـرقين مروّجـة لمثـل هـذه الفكـرة التـي ترى أنـه بسـبب غيـاب «روح الرأسـمالية» فـي الطبقة الوسـطى المسـلمة، سـيطرت تاريخيـاً الأقليـات (الأرمـن واليونانيـون واليهـود والمسـيحيون...) علـى التجـارة فـي معظـم المجتمعـات الإسـلامية، وقـد اسـتمرت دراسـات اجتماعيـة حديثـة عن الإسـلام في هـذا التقليـد من طريق الافتـراض أن هنـاك غياباً لروح المغامـرة التجاريـة ولتقدير قيم الإنجـاز والميل نحـو التسـليم والتـواكل وارتبـاط الدوافـع بالطبيعـة غيـر المتطـورة والجامـدة فـي الطبقـة الوسـطى الإسـلامية [33] كما في دراسات بونه Bonne (1960) وليرنر (1958)، وماكليلان (1961).

---

(32) تيرنر، المصدر نفسه، ص 59.

(33) المصدر نفسه، ص 69. وفي هذا المجال يذكر تيرنر ثلاثاً من هذه الدراسات:

Alfred Bonne, State and Economics in Middle East (London: Routlege and Kegan Paul 1960); Daniel Lerner, The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1958), and David C. Meclelland, The Achieving Society (New York: Van Nostrand, 1961).

الأطروحة الاستشراقية حول غياب المجتمع المدني إذ تنطلق من دائرة الاقتصاد والسياسة لتأكيد التخلف التاريخي للبنى الاقتصادية وتحجرها، وجمود البنى السياسية لافتقارها تاريخياً لإمكان وجود معارضة شرعية في حكومات الإسلام، لأن العقد السياسي والاجتماعي ليس له مؤسسات تدعمه وتسمح بالمشاركة الفاعلة لقوى المجتمع، فإنها لا تكتفي بذلك بل تعامل الثقافة العلمية في الإسلام وكأنها مجرد تطفل على الثقافة اليونانية، وأن الإسلام ببساطة كان أداة لنقل الفلسفة اليونانية لعصر النهضة في أوروبا [34].

وعلى صدى تقليد رينان وتعليقاته المتميزة، التي ما عادت تظهر في الدراسات الاستشراقية المعاصرة، نجد مفكراً مثل برتراند راسل في كتابه **تاريخ الفلسفة الغربية**، يرفض ببساطة القول إن الإسلام قد قدم أي مساهمة للفلسفة الغربية. ذلك أن إغراء ربط الفلسفة الغربية بالهيلينية واضح حسب تيرنر، إذ إنه يمكّن من تثبيت تلك الصلة بين الثقافة الغربية والتقاليد الديمقراطية للمجتمع الإغريقي، وعلى هذا الأساس تجري المقارنة بين العالم المغلق للاستبداد الشرقي والعالم المفتوح للديمقراطية الإغريقية. على أن المشكلة في هذه المعادلة المثالية للديمقراطية السياسية هي أنها تبقى صامتة بصورة كبيرة عن الاقتصاد المعتمد على العبيد في يونان العصور الكلاسيكية. فأغلبية الشعب الإغريقي كانوا يطردون من عالم المنطق والبلاغة بسبب وضعهم العبودي [35].

في الخلاصة، يبدو الإرث الاستشراقي ثقيلاً في ميدان السوسيولوجيا كما هو في الأنثروبولوجيا، إذ إن مجموعة من المفاهيم المفتاحية لا تزال تشكل أساساً للتحليل المرجعي في المقابلة الأيديولوجية الاستشراقية بين الشرق والغرب. ومن الصعب تصور أطروحة ترى أن الشرق بمعنى ما، عبارة عن كيان أو دولة أكثر منه مجتمعاً، بمعزل عن اعتبار هذه الأطروحة أن المجتمع المدني في الغرب مرتبط بمفهوم الفردية التي هي الخيط الذهبي الذي ينسج مع المؤسسات الاقتصادية والدينية والسياسية خيوط الترابط والحقوق والواجبات، والصعوبة سببها أن غياب المجتمع المدني في الإسلام، حسب الاستشراق، قد أدى إلى غياب الفرد المستقل الذي يرفض تعسف السلطة والدولة، وغيابه يعني حضور الدولة فقط.

(34) تيرنر، المصدر نفسه، ص 70.

(35) المصدر نفسه، ص 73.

ثالثاً: نقد الاستشراق، الخطاب والمعرفة كسلطة

منذ أنّ تعرف فكر النهضة إلى الاستشراق، كان لهذا التعارف أثره المعرفي المتنوع، فهو عدا عن الانبهار به وبمناهجه وطرائقه في البحث والدراسة، والأسئلة والإشكاليات التي يطرحها، مثّل نوعاً من التحدي دفع رواده إلى التعامل مع أطروحاته بحذر وريبة، راوحت بين الرفض الكامل أو السجال والمناظرة مع مسلّماته من جهة، وبين التماهي والتتلمذ والنقد من جهة أخرى. ولدينا قائمة طويلة من هؤلاء الذين تأثروا بهذه الدراسات الاستشراقية ومناهج البحث فيها التي تنوعت بين مناهج النقد التاريخي، والتاريخ المقارن، والمنهج الفيلولوجي والتأويلي الحديث... إلخ. غير أنّ أكثر ما أثر فيهم، حسب عبد الإله بلقزيز، هو المنهج الفيلولوجي (الفقهلغوي) الذي كانت جاذبيته عالية في ذلك الحين، وظلت كذلك إلى منتصف القرن العشرين، وفتح أمام وعيهم التراث آفاقاً جديدة وغير مطروقة، يكشف عن بعض تفاصيلها في حفرياته حول «العرب والحداثة»[36] وبخاصة في ما كتبه فرح أنطون عن ابن رشد، وجرجي زيدان عن التمدن، وطه حسين عن الشعر الجاهلي ومصطفى عبد الرزاق عن الفلسفة الإسلامية، وأحمد أمين عن تطور الفكر في تاريخ الإسلام، على أنّ الذي ذهب به تأثره بهذا المنهج إلى مضاهاة كبار المستشرقين في استخدامه في التحقيق وفي الدراسة هو عبد الرحمن بدوي.

وقد تزامنت اللحظة الانبهارية واللحظة النقدية، وترجمت اللحظة الأولى نفسها في صورة تلمذة ثقافية تامة للمستشرقين، تصرَّف فيها هؤلاء مع نصوص المستشرقين تصرف التلميذ المتعلم مع المادة التي يقدمها له أستاذه، حسب تعبير بلقزيز، وفي هذا النوع من العلاقة يستبطن المثقف النهضوي أفكار المستشرق بوصفها مسلّمات فكرية خارج موضع التساؤل والمراجعة، أو بوصفها الأطر المعرفية الوحيدة للانطلاق منها للتفكير في الموضوع [37]، أما اللحظة النقدية فكانت قد بدأت قبل أنّ تتمكن مشاعر الانبهار بالاستشراق من نهضويين كثر، واستمرت بعد ذلك تفاعلاً وحواراً معها، قبل أن تتعرض للنقد المعمّق مع الجيل الثاني والثالث من الباحثين بدءاً بأنور عبد الملك وإدوارد سعيد وعبد الله العروي وهشام جعيط ومحمد أركون وغيرهم ممن تتفاوت مقارباتهم للموضوع تبعاً لاهتماتهم ومشروعاتهم البحثية.

---

(36) انظر: عبد الإله بلقزيز، **نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية**، العرب والحداثة؛ 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2017)، وهو الجزء الرابع من مشروعه حول «العرب والحداثة».

(37) المصدر نفسه، ص 31.

1 - أزمة الاستشراق... تأسيس النقد وكشف الخلفيات الأيديولوجية

دشّن **أنور عبد الملك** في مقالته «الاستشراق في أزمة»[38] ورشة القراءة النقدية لتراث الاستشراق، والواقع أن ريادة هذه الدراسة لا تكمن في أسبقيتها الزمنية فقط، بل في الرؤية النقدية المتماسكة أيضاً التي صدرت عنها والتي تركت أثرها في نصوص نقدية كتبت بعدها بما يقارب عقداً ونصف العقد على يد ألبرت حوراني وهشام جعيط وإدوارد سعيد، حيث حضرت فيها نفس الإشكاليات واتسع نطاق بحثها. كشف عبد الملك في دراسته النقدية التأسيسية بعض آليات تشكل الخطاب الاستشراقي وكيف يصبح موضوعه، أي الشرق، في مقام الموضوع «المتشيّئ» الذي وجدت فيه أوساط فكرية متنوعة مجالاً خصباً لتعميم تصنيفات فوقية ومتعالية بما يخدم فكرة التثبيت الماهوي والتفسير الجوهراني للحضارة الإسلامية الذي يمهد للهيمنة على «الموضوع - المتشيّئ»، وذلك استناداً إلى منطوق الفيلولوجيا (فقه اللغة) التي من خلالها يتم بتر الدلالات المعرفية والاصطلاحية لصالح دلالتها الحرفية، وبهذا يغيب تاريخ الوقائع بما فيه من صراعات وسياقات وتناقضات تتصل ببناء المعنى وتطوره وتغيراته.

يكشف عبد الملك خطأ الفرضية الخفية التي ترى أن كل ما هو أوروبي هو شمولي بحجة أن العلم والحداثة اللذين عرفا انطلاقتهما في أوروبا هما شموليان، ذلك أن هذه الفرضية إنما تعكس أيديولوجيا المركزية الأوروبية التي تبين مدى تخبطها وعسفها، والتي تقوم على تضخيم المركز الأوروبي من حيث الوضع والوظيفة وتهميش سواه، وهو ما ينتج منه معرفياً، التنقيص من شأن الدارسين والباحثين القوميين وتسييد الكتابات الاستشراقية بدعوى علميتها وتقدمها المنهجي [39]... إلخ. ورغم تماسك الطرح النقدي الذي يقدمه عبد الملك وجاذبيته، إلا أن تأسيسه لمنطق التمييز بين الاستشراق الغربي والاستشراق الاشتراكي، بوصف **الأول** ممثلاً لـ «الشر» الاستعماري و**الثاني** ممثلاً لـ «الخير» التحرري وضعه في موقف التصنيف المتعسف الذي يرى في الاستشراق الغربي وحدة متجانسة وفي الاستشراق الاشتراكي كتلة منزهة عن الأيديولوجيا والمصالح، وهما في الحقيقة ليسا كذلك.

---

(38) نشرت بالعربية في: أنور عبد الملك، «الاستشراق في أزمة،» **الفكر العربي**، العددان 22 - 23 (1983). وكانت قد صدرت بالفرنسية عام 1963 في مجلة **ديوجين**.

(39) انظر: سالم حميش، **الاستشراق في أفق انسداده** (الرباط: منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، 1991)، ص 97 وما بعدها والمتضمنة مقاربة نقدية جادة لبعض هذه المقولات.

فـي الحصيلـة يمكـن اسـتنتاج حال الأزمـة التـي بلغهـا الاستشـراق الكلاسـيكي والتي لـم تتمثل قط بسـقوط الحقبـة الكولونياليـة وسـعي الشـعوب المتحـررة عبـر نخبهـا المثقفـة نحو إعـادة تملـك تراثها وتاريخهـا وتحريـر ذاكرتهـا من كل صـور الهيمنـة والوصاية، بل فضـلاً عن ذلك تكشـف قصـور المعرفة الاستشـراقية وظهـور التفـاوت بينهـا وبيـن المـادة التـي تشـتغل عليهـا (الشـرق: لغـاتٍ، وثقافـات وحضـارات) ومـن ثـم التفـاوت بيـن المناهـج ووسـائل العمـل المسـتخدمة فـي العلـوم الإنسـانية والاجتماعيـة وتلـك القديمـة المسـتخدمة فـي الاستشـراق، وهمـا مـا أطاحـا صـرح الاستشـراق بنظـر عبد الملك، ودفعا إلى مراجعته وإعادة النظر فيه.

2 - عبد الله العروي.. تفكيك التحليل الثقافوي

حيــن كتــب عبد اللــه العــروي «دراســة الثقافــة، ملاحظــات منهجيــة علــى مؤلفــات فــون غرونبــاوم»[40] عمــد إلــى اختيــار هــذا المستشــرق النمســوي بوصفــه نموذجــاً تحليليــاً يجمــع تقاليــد استشــراقية متنوعــة، منهــا الفيلولوجيــة والأنثروبولوجيــة. وقــد اهتــم بنقــد المنهجيــة الأنثروبولوجيــة التــي يعتمدهــا غرونبــاوم وبيــان مــا يعتريهــا مــن نقــص فــادح فــي الرؤيــة التاريخيــة للظواهــر المدروســة ومــا تقــود إليــه مــن نتائــج وأحــكام قطعيــة وجوهرانيــة. يــرى العــروي أن الأنثروبولوجيــا حيــن تســتخدم منهجيــاً علــى هــذه الثقافــة أو تلــك إنمــا تقــود إلــى تظهيـر تلـك الثقافـة كنظـام أو نسـق منغلـق تتبنـى قيمـه ومظاهـره كلهـا بهيئـة أنمـاط (Pattern) أو قوالـب ثابتـة تـؤدي إلـى نـوع مـن النمذجـة، الأمـر الـذي يترتـب عليـه كثيـر مـن الاختـزالات والإلغــاءات التــي يذهــب ضحيتهــا التاريــخ بمعنــاه الحركــي والتاريــخ كوعــي وبحــث علمــي. يحاكـم العـروي المقاربـة الأنثروبولوجيـة الثقافيـة كمنهـج ورؤيـة ويـرى أنهـا تقـود إلـى أحـكام قطعيــة وإلــى نــوع مــن الغمــوض والاختــزال بســبب فقــر مفهــوم التاريــخ فيهــا. ويتخــذ مــن التفكيـر فـي إشـكالية الانتـكاس والانحطـاط التـي يعالجهـا الباحـث الأنثروبولوجـي فـون غرونبـاوم فـي دراسـته، مثـالاً تحليليـاً ليظهـر مـن خلالـه كيـف أن الأنثروبولوجـي يبقـى مشـدوداً إلـى الثوابـت والطبائـع والماهيـات المتحكمـة فـي النسـق الثقافـي، وعليـه يتـم تذويـب تلـك الإشـكالية فـي سـياقها ومآلهـا «الطبيعـي» حيـث كل ثقافـة تنصهـر فـي أنمـاط وتقاليـد لا تبقـى وتسـتمر إلا بالتكـرار كشـرط أساسـي لبقائهـا، وعليـه فـإن مـا يسـميه المـؤرخ ظاهـرة الانحطـاط التـي تسـتلزم بحوثـاً تاريخيـة وتشـخيصية مركـزة، لا يـرى فيهـا الأنثروبولوجـي سـوى مؤشـر أو عنـوان لتغيـر فـي

(40) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة، 1976) (وقد ترجمها بنفسه بعدما صدرت بالفرنسية عام 1974، عن دار نشر ماسبيرو - باريس).

البنيـة الثقافيـة - وهـي هنـا المبـدأ الدينـي الناظـم الأصلـي - مـن عاتـق المسـؤولية الجماعيـة المجسدة في الدولة إلى دائرة الفرد المتعبد والمتوكل على الله [41].

مـن الواضـح أن قـارئ العـروي يجـد أن النقطـة المركزيـة التـي يلـح عليهـا تتمحـور حـول مفهـوم التاريـخ، فهـو يرفض اختـزال التاريخ الواقعي فـي الثقافة، كما لا يمكـن اختزال الثقافة فـي الأيديولوجيا، وهـذه بدورهـا تتجـاوز العقيـدة، وهو إذ يسـلم بمشـروعية دراسـة الثقافة بوصفهـا مجالاً مستقـلاً في زمنيـة خاصـة، لكنـه لا يقبل التعميم مـن خلال الزعـم بأن هـذه الزمنية وحدها هـي الزمنيـة المعيارية بحيـث تُشـدّ إليهـا كل مظاهـر التاريـخ والثقافـة وتُختـزل فـي مبـدأ أو بُعـد واحـد. يخلص العـروي إلى تقريـر بُطـلان التفسـير الثقافي للثقافـة لأنه يعتمـد منطـق الماهيات وهـي مطلقة، لا منطـق العلاقات الـذي هـو منطـق تاريخـي. فالثقافـة ليسـت جوهـراً ثابتـاً وذاتيـاً ليقـع تعليلهـا مـن داخلهـا وإنمـا هي ظاهـرة اجتماعيـة مشـدودة إلـى عوامـل التطـور التاريخـي والإنسـاني، ولهذا السـبب فلا تقبل التفسـير إلا مـن خارجهـا واسـتناداً إلـى عوامـل الاجتمـاع والسياسـة والاقتصـاد، وإذا كان للثقافـة مـن حصـة في تفسير الثقافة فهي جزئية ونسبية إلى حد بعيد.

هـذه القـراءة النقديـة العارمـة التـي يظهـر فيهـا العـروي وفيـاً لتاريخانيتـه فـي نقـده للمقاربـة الأنثروثقافيـة، تفتـح البـاب لبعـض المبـادئ التـي يقترحهـا أمـام البحـث العلمـي فـي جعـل الدراسـات الإسـلامية حيـث يميـز فيها بيـن أربعة مجـالات أولهـا الإسـلام كتاريخ، والإسـلام بما هـو ثقافة، والإسـلام بوصفـه سـلوكاً ونفسـية جماعية، والإسـلام بما هو إيمـان، دون أن يعني هـذا التمييز العلاقـة فيما بينها. ذلـك أن قـراءة تاريـخ الإسـلام الثقافـي انطلاقـاً مـن فرضيات لا تسـندها وقائـع مـن التاريخ تفضـي إلى أحـكام خاطئـة. دراسـة البعد الثقافـي كبنية أو كموضوع مسـتقل هو اختيار منهجي مشـروع بشـرط أن لا تفسـر الثقافـة بالثقافـة فقـط، بـل أن تشـمل بتحليلهـا تعبيـرات الإسـلام الأخـرى، كي لا يقـع الباحث في الاختزال والجوهرانية المجافية لمنطق التاريخ والتطور.

3 - هشام جعيط... أوروبا والإسلام

فـي المقابـل يذهـب هشـام جعيـط عـام 1978 فـي **أوروبـا والإسـلام** إلـى إبـداء حـرص مـزدوج انصـب أولاً علـى نقـد قطـاع مـن الفكـر الغربـي اعتنـى دراسـياً بتـراث الإسـلام الحضـاري والدينـي والثقافــي، دون أن يتشــرنق فــي المواقــع الدفاعيّــة للأنــا الإســلامية المعرّضــة للمحاكمــة

(41) حميش، المصدر نفسه، ص 103.

مـن غـرب يقابلهـا دينياً وثقافياً: إما باسـم مسـيحية تقاتل مـن أجل تكريـس مركزيتها الدينيـة، وبالوقت نفسـه أيضـاً من أجـل اسـتعادة مجالهـا الجغرافـي - السياسـي المنتـزع منها في الشـرق، وإمـا من أجل الحفـاظ عليـه فـي المجـال اللاتينـي وتعزيـزه فـي وجـه الزحـف العثمانـي. وإما باسـم عقلانيـة حديثة تقاتـل مـن أجل تكريس المركزيـة الأوروبية. وتركـز ثانياً على نقد التراث الإسـلامي عينه. لذلك يكتسـب عمـل جعيـط فـرادة علميـة مبكـرة، حيـث يقـف فكريـاً عنـد مراجعـات نقديـة معمقة لـم يكتـفِ فيها بـأن يُطـل سـريعاً على تاريـخ الاستشـراق، كما فعـل أنور عبـد الملـك، ولا أن ينحصـر في دراسـة أعمال مؤلـف واحـد، مثلمـا شـاء العـروي ذلك فـي دراسـته لأعمـال غوسـتاف فـون غرونبـاوم، وإنما اختـار أن يوسـع نطـاق المسـاحة الزمنيـة والتحليليـة للدراسـات الإسلامية في الغـرب، شامـلاً العصرين الوسـيط والحديـث، فضـلاً عـن عينات شـملت مستشـرقين كثـر، لذلـك يتميز كتابـه بالأهمية نفسـها التـي تميز بهـا كتـاب **الاستشـراق** لإدوارد سـعيد الـذي صـدر بالإنكليزيـة فـي العـام نفسـه لصـدور كتـاب هشـام جعيـط. ولكـنّ فارقـاً بيـن العمليـن يحسـن بالباحـث فـي الموضـوع أن لا يغفلـه، إذ مـال كتاب سـعيد كثيـراً إلـى أسـلوب المسـاجلة وانتقـاء النصـوص المنقودة وفـق معيارية خاصـة، فيما طبـع عمل جعيط انهمام بتحليل المعرفة الغربية موضوعياً، مقللاً من مساحة السجال معها.

يميـز جعيـط بين رؤيـة العالـم الشـعبي ورؤيـة العالـم المدرسـي (scolastique)، فالأولـى تغذت من الحـروب الصليبيـة والثانيـة مـن المواجهـة الإسـلامية - المسـيحية فـي إسـبانيا، واحـدة انتشـرت علـى المسـتوى الخيالـي، والأخـرى علـى المسـتوى العقلانـي. وهـو إذ يبيّـن الفروقـات البينيـة فـي النظـرة القروسـطية الغربيـة إلـى الإسـلام التي سـيطر عليهـا قراءة تعتبـره تحديـاً للكليانيـة المسـيحية والتي لم تعـرف تجربـة التعـدد الديني فـي المجتمع في حيـن أن الإسـلام اضطر إلـى التآلف مع مجتمـع متعدد الأديـان، وهـذه الرؤيـة، عـدا عـن أنهـا أسسـت الذهنيـة المعرفيـة لكثيـر مـن الأوسـاط الفكريـة فـي العصـور الوسـطى، فإنهـا رؤيـة حجاجية وجداليـة، وتخفي شـعوراً بالنقص، يدفـع للتفكيـر بجدية «حول الأحـكام القروسـطية المسـبقة والتـي أُدخلـت فـي اللاوعـي الجماعـي للغـرب فـي مسـتوى عميـق، بما يسمح لنا بالتساؤل بجزع، إن كان بإمكانها أن تخرج منه»[42].

وبموضوعيـة ونزاهـة ملحوظتيـن، يعتـرف جعيـط بـأن الاستشـراق أنتـج مفكريـن كبـاراً مثـل (غولدتسـيهر وبيكـر وفلهـوزن وماسـينيون) لكنـه مـع ذلـك يخضـع مقولاتهـم للنقـد المعمـق.

---

(42) هشام جعيط، **أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة** (بيروت: دار الطليعة، 1995)، ص 15.

واللافت أن جعيط يتتبع تطور النظرة الأوروبية للإسلام ويطل جزئياً على أعمال لم يسبق الانتباه إليها في الأدبيات العربية، ومنها ما كتبه عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي كلود ليفي شتراوس في **مداريات حزينة** [43] وتعليقاته النقدية في رحلته الهندية حول الفن الإسلامي وهندسة الأضرحة والقبور، التي يمرر فيها أحكامه حول الإسلام كاشفاً انحيازاته وتعميماته المتعسفة التي سنتوقف عندها في فصل آخر.

4 - إدوارد سعيد... منطق الخطاب والسلطة

عندما صدر كتاب **الاستشراق** للمفكر العربي الفلسطيني إدوارد سعيد، باللغة الإنكليزية سنة 1978، وصدرت ترجمته إلى اللغة العربية بقلم الناقد والأستاذ الجامعي كمال أبو ديب سنة 1981، أثار عاصفة من النقاش، صحيح أنه من الناحية الجوهرية لم يحمل جديداً لجهة الموقف من الاستشراق، لكنه من الناحية المنهجية والإبستيمولوجية كان جديداً لجهة المقاربة والتحليل، إذ وظف سعيد مفهوم «الخطاب» عند الفيلسوف البنيوي ميشيل فوكو في منهجية كتابه. يقول سعيد في مقدمة الكتاب: «لقد وجدت استخدام مفهوم ميشيل فوكو لتحديد الخطاب بكتابيه، **حفريات المعرفة**، و**التأديب والعقاب**، ذا فائدة لتحديد هوية الاستشراق. ما أطرحه هنا هو أننا ما لم نكتنه الاستشراق بوصفه خطاباً فلن يكون في وسعنا أبداً أن نفهم هذا الحقل المنظم تنظيماً عالياً والذي استطاعت الثقافة الغربية من خلاله أن تتدبر الشرق بل حتى أن تنتجه سياسياً واجتماعياً وعسكرياً وعقائدياً وعلمياً وتخيلياً في مرحلة ما بعد عصر التنوير»[44].

يكاد إدوار سعيد في تحديده للخطاب بوصفه «مجموعة التصورات التي تمثل الفضاء المعرفي لفرد أو مجموعة بشرية في سياق تاريخي واجتماعي وسياسي محدد»، أن يتطابق مع التعريف الماركسي للأيديولوجيا بوصفها تصورات أو مفاهيم غير «علمية» تتلبس لبوس الحقيقة الموضوعية. الفرق بين المفهومين هو أنه إذا كان ماركس ينظر إلى الأيديولوجيا كوعي زائف، بمعنى أن هنالك وعياً علمياً غير زائف، فإن فوكو لا يقر بهذا التمييز، فكل وعي هو خطاب والخطاب تمثيل (تصور) للحقيقة وليس الحقيقة ذاتها. وبهذا المنظور لا وجود لمعرفة موضوعية مستقلة خارج نظام الخطاب.

---

(43) Claude Lévi-Strauss, Tristes tropiques, collection Terre humaine (Paris: Plon et Pocket, 2009).

(44) إدوارد سعيد، **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**، ترجمة كمال أبو ديب (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1981)، ص 39.

فالخطاب يستمد مشروعيته ومرجعيته من منطقه ونسقه الداخلي لا من الخارج أو من المقارنة بالخطابات والأنساق الأخرى. إنه نوع من المثالية الذاتية في ثوب فلسفي جديد، فالحقيقة هي ما تراه أنت كذلك، وبالتالي لا لوجود لحقيقة أو معرفة موضوعية مشتركة في الخارج. من هنا يستنتج فوكو أن المعرفة سلطة. وبهذا المعنى نظر سعيد إلى الاستشراق بوصفه معرفة بالشرق أنتجت سلطة. هذه السلطة قادت أوروبا إلى الهيمنة على الشرق واستعماره والسيطرة عليه. إذاً المعرفة بالشرق التي وفرها الاستشراق هي التي مكّنت أوروبا من فرض نفوذها الإمبريالي على الشرق. ومن ذلك يخلص سعيد إلى أن «الاستشراق هو أسلوب غربي للسيطرة على الشرق واستبنائه وامتلاك السيادة عليه» وهو «مؤسسة إمبريالية». وأن «جوهر الاستشراق هو التمييز الذي يستحيل اجتثاثه بين الفوقية الغربية والدونية الشرقية»[45].

لكن بالرغم من أن المعرفة بالشرق مكّنت الغرب من السيطرة على الشرق، فإنها معرفة غير حقيقية، وإنما مجموعة تصورات (تمثيلات) للشرق وليس الشرق ذاته، فعندما يتحدث المستشرق عن الشرق فهو لا يتحدث عن الشرق (الحقيقي) أو الطبيعي، وإنما عمّا يتصور أنه الشرق. يقول: «فالشرق كتمثيل في أوروبا يُشكل ويُفسد تشكيله ويُشوّه» وبالتالي لا تنتج معرفة الاستشراق بالشرق إلا صورة مشوَّهة عنه. وانطلاقاً من هذه الفرضية ينتهي سعيد إلى وصم الاستشراق بأنه «اختراع غربي للشرق» وأنه «نمط من الإسقاط الغربي على الشرق وإرادة السيطرة عليه»[46].

الإدانة المطلقة للاستشراق انطلاقاً من مقولة أن كل معرفة سلطة، وأن معرفة أوروبا بالشرق عبر الاستشراق قادت إلى السيطرة عليه، قول يبقى محل نظر لما فيه من تعميم. صحيح كانت هنالك كتابات تحمل أفكاراً عدوانية عن الشرق وتتسم بروح التعالي ونبرة التفوق العنصري والثقافي وبعضها ذو دوافع استعمارية. لكن يصعب على المرء الاتفاق مع المغالين في نقد الاستشراق بأن كل ما قام به المستشرقون من حفريات وفك لرموز الحضارات واللغات القديمة وتحقيق للمخطوطات التاريخية كان لمجرد تشويه تلك اللغات والحضارات؟ وأن تلك الجهود الجبارة لا يعدو أن يكون الدافع من ورائها سوى خدمة المطامع الاستعمارية والتوسع الإمبريالي؟

---

(45) المصدر نفسه، ص 49 و73.

(46) المصدر نفسه، ص 120 و275.

صحيح أن الدراسات الاستشراقية ساعدت أوروبا أحياناً على تغلغلها الاقتصادي والسياسي في الشرق الحديث، لكن من العدل ألَّا نشمل بإدانتنا كل البحث الاستشراقي. فهناك عدد لا بأس به من كبار المستشرقين عرفوا كيف يميزون بين اهتماماتهم العلمية وبين الأهداف والغايات السياسية لبلدانهم، بل إنهم وقفوا ضد هذه الأهداف في بعض الأحيان. وكانت هذه من أبرز النقاط التي يستدل بها نقاد إدوارد سعيد على قصور الفرضية التي ينطلق منها في ربط الاستشراق بالاستعمار استناداً إلى علاقة المعرفة بالسلطة، وبخاصة لجهة الإسهام الضخم للاستشراق الألماني. فالمانيا لم تكن قوة استعمارية مهيمنة مثل إنكلترا وفرنسا حتى يقال إن الاستشراق الألماني كان لخدمة أهدافها الاستعمارية وتوسعها الإمبريالي. لكن سعيد لم يتوقف لتفسير هذه الظاهرة ربما خوفاً من أن تفسد عليه صحة منطلقاته النظرية في الإدانة الإجمالية للاستشراق.

ورغم الانتقادات المنهجية التي وُجهت إلى كتاب إدوارد سعيد، وبخاصة من قبل صادق جلال العظم [47] ومن قبل مهدي عامل [48] وغيرهما، لاعتماده الموقف الإبستيمولوجي الذي تبناه عن فوكو والذي قاده إلى نتيجة تقول إنه حين حاول الغرب التعامل مع الواقع الخام للشرق بغية تمثله وهضمه عبر مؤسسة الاستشراق، إنما قام بكل ما كانت تقوم به أية ثقافة أخرى من موقع الغالب. وهذه النتيجة من شأنها أن تسقط عتب إدوارد سعيد ونقده للاستشراق، إذ لم يعد بمقدور أي باحث أو مفكر في ضوئها، حتى ولو كان كارل ماركس، أن يفلت من هيمنة الخطاب المسيطر وفق النظرية الفوكوية التي جلبت عليه أغلب الانتقادات التي اعتبرته سقط في فخ النظرة الشمولية لمفهوم الخطاب الذي يختزل الثقافة بمجملها، وهذا في نظر ناقديه فكر مثالي يرى التاريخ بعين الفكر المسيطر فقط. مع ذلك ورغم هذه الانتقادات، لا يزال كتاب إدوارد سعيد يعتبر من المراجع الرئيسية التي لا غنى عنها في نقد حركة الاستشراق وفهمها وكشف الأبعاد المتعددة التي لعبتها في تكوين صورة الإسلام والمسلمين في الغرب [49] والتي تلازمت مع المرحلة الاستعمارية بوضوح وذلك قبل أن تدشن الدراسات الأنثروبولوجية هذا الميدان بدراساتها الواسعة وأطروحاتها الجديدة.

---

(47) صادق جلال العظم، **ذهنية التحريم** (بيروت: دار الريس للنشر، 1992).

(48) مهدي عامل، **هل القلب للشرق والعقل للغرب: ماركس في استشراق إدوارد سعيد** (بيروت: دار الفارابي، 1986).

(49) زكاري لوكمان، **تاريخ الاستشراق وسياساته**، ترجمة شريف يونس (القاهرة: دار الشروق، 2007)، ص 295.

5 - محمد أركون... الإسلاميات التطبيقية

يذهـب محمـد أركـون إلـى مناطـق جديدة فـي نقـد الاستشـراق رغم أنه لـم يضـع كتاباً خاصـاً في نقـد الاستشـراق، إلا أنّ أغلـب كتبـه تسـتحضر حـواراً مـع أطروحاتـه ونظرياتـه، ونقـداً لمقولاتهـم وأحكامهـم. ورغـم أنـه رفـض أنّ يدخـل فـي مناظـرة ومسـاجلة الاستشـراق فـي مضمونـه الأيديولوجـي حتـى لا ينزلـق إلـى موقـع دفاعـي أيديولوجـي، كمـا فعل غيـره مـن الباحثيـن العـرب، إلا أنه لـم يتردد فـي التحليل والنقـد المعرفـي لأطروحاتهم دون إغفـال مضامينهـا الأيديولوجية حين تدعـو الضرورة إلى ذلـك. وعليـه تميـزت المقاربـة الأركونيـة بالتركيـز على مكمـن الخلل فـي تـراث الباحثيـن الغربيين في مجـال الإسـلاميات، وهـو المناهـج التـي يسـتخدمونها لبنـاء معارفهـم، والتي يعتبرهـا تقليديـة من جهة لأنهـا تعتمـد طرائـق البحـث الفيلولوجـي فـي تحقيـق النصـوص الموروثـة عـن القـرن التاسـع عشـر، وقاصـرة مـن جهة أخرى بسـبب عـدم انفتاحهـا على مكتسـبات العلـوم الإنسـانية المعاصرة بعـد الثورة المعرفية التي شهدتها منذ منتصف القرن العشرين.

لذلـك نـراه لا يذهـب إلـى التمييـز القاطـع بيـن لحظتي الاستشـراق ومـا بعد الاستشـراق، فيحسـب **الأولـى** معرفـة و**الثانيـة** أيديولوجيـا؛ بـل يُدخـل ثنائيـة المعرفـي والأيديولوجـي فـي كل واحـدة منهـا ليكشـف عن الفارق بين الدراسـات العلمية الاستشـراقية والمهاتـرات الأيديولوجية الجوفـاء في خطابات مستشـرقين كثـر، كما يميز بيـن الباحثين السوسـيولوجيين المعاصرين المسـلحين بالمعرفـة في تناولهم الظاهـرة الإسـلامية وبيـن آخريـن يـرددون أحكامـاً أيديولوجيـة جاهلة وينشـرون صـوراً نمطيـة مقدمين بذلـك خدمـات سياسـية للسياسـات الغربيـة حيـال الإسـلام والمسـلمين. وعليـه يـرى أنـه مـن النتائـج الفادحـة لانتقـال المعرفـة الغربيـة مـن لحظة الاستشـراق إلـى لحظة مـا بعد الاستشـراق أنمـا تظهر في تلـك الـرؤى السـطحية السـريعة والمسيّسـة لظواهـر كان البحـث فيهـا يأخـذ مـن التبحـر العلمـي الاستشـراقي عقـوداً مـن التنقيب والحفـر والتدقيق مـن جهة، وأنها انتهـت على يد البعض الذين يسـمي منهـم (جيـل كيبيـل وبرونـو إيتـان...) بما لا يشـجع علـى أي حوار فكـري رصين بيـن الباحثيـن الغربيين والباحثيـن العـرب والمسـلمين، بـل تدفـع الآخريـن نحـو مواقـف أيديولوجية دفاعيـة رداً علـى خطابات تنضـح بالأيديولوجيـا. بهـذا المعنـى يكـون ما بعد الاستشـراق ليس نهاية للاستشـراق فحسـب، بـل نهاية دراماتيكية لكل معرفة علمية بعالم الإسلام في الثقافة الغربية [50].

(50) بلقزيز، **نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية**، ص 109. انظر أيضاً: محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة** (بيروت: دار الساقي، 2001).

وفـي متابعتـه للمسـألة الدينيـة فـي التفكيـر الغربـي المعاصـر تذهـب نصوصـه إلـى بيـان كيـف أصبـح هـذا التفكير مشـدوداً إلى فكـرة عن الحداثـة تفترض قطيعـة نهائية مـع الفكرة الدينيـة بوصفها جـزءاً مـن مواريـث القـرون الوسـطى البائـدة، ليخلـص بعـد حفرياتـه التحليلية فـي أصول هـذه الرؤية إلـى القـول بـأن المشـكلة ليسـت فـي أن الفكـر الحديـث سـقط ضحيـة أوهامـه الوضعانيـة والعلموية بإمـكان محـو الديـن والقضـاء على أسـباب اسـتمرار المتخيـل الديني فحسـب، وإنمـا هي فـي أن هذه الفكـرة الوهميـة تحولـت إلـى سياسـات رسـمية حيـن تبنتهـا الدولـة وطبقتهـا بالعنـف السياسـي - القانونـي. والحـال أن التجربـة التاريخيـة المعاصرة للغرب نفسـه تشـهد للمشـاعر الدينية بالقـدرة على التجـدد المذهـل فـي قلـب أعـرق المجتمعـات العلمانيـة كمـا فـي مجتمعـات أخرى مـن خـارج أوروبا تديُّـن الأكثريـات مـن شـعوبها بالمسـيحية. وليـس معنـى ذلـك بالحصيلة أنـه يناهـض العلمانيـة، وإنما يعنـي - وهـو العلمانـي بامتيـاز - أنـه يرفـض تحويـل العلمانيـة مـن فكـرة سياسـية إلـى ديـن جديد أو عقيدة وأيديولوجيا وسلطة قهرية [51].

يـرى محمـد أركـون أن قوة المتخيَّـل الغربي عن الإسـلام أعلى مـن قـوة المعرفة العلمية بـه، وهذا نتـاج تراكـم تاريخـي طويل غذتـه الحقبة المعاصـرة بالمزيد مـن الأحكام السـلبية والارتيابيـة، ورغم أنه يقيـم التمييـز الضـروري بيـن رؤيـة الجمهـور ورؤيـة النخـب الفكريـة للإسـلام، فإنـه يلقي علـى الأخيرة مسـؤولية إخفاقهـا فـي تطويـر وعـي مجتمعـي منصـف للإسـلام، وهـو إخفـاق يدفـع إلـى الظـن أنهـا «تسـتبطن» بعـض يقينيـات المتخيـل الغربـي عـن الإسـلام، ومنهـا القـول باسـتحالة قيـام علمانيـة فـي مجتمعـات إسـلامية، لأن الإسـلام فـي نظرهـم لا يميـز بيـن الديـن والدولـة، وهـم بهـذا القـول يؤكدون ترسـب الصـور النمطيـة فـي أذهانهـم مـن جهـة، ويتجاهلـون تجربـة الدولة فـي الإسـلام وما نتـج منها مـن تمايـز بيـن السـلطة الزمنية والسـلطة الدينيـة، وفـي التجربـة التاريخيـة لتركيـا الحديثة مثـال على ذلك التمايز.

ورغـم تسـليمه بـأن المعرفـة الاستشـراقية معرفـة عالمـة، وهـي أعلـى شـأناً مـن المعطيـات المخياليـة وأنهـا أحدثـت قطيعـة فـي الوعـي الغربـي، وبخاصـة بيـن تعبيراتـه الشـعبية العامـة المسـكونة بالصـورة النمطيـة السـلبية وبيـن وعـي بعـض نخبـه العالمـة، إلا أن هـذه القطيعـة لـم تكـن نهائيـة وحاسـمة دائمـاً، وذلـك لوجـود ثلاثـة عوائـق إبسـتيمولوجية وأيديولوجيـة تنـال مـن موضوعيتهـا وعلميتهـا، وهـي تتمثـل بـالنزعة المركزيـة (والغربيـة) والتعميـم الأيديولوجـي،

---

(51) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: منشورات مركز الإنماء القومي، 1986)، ص 293 - 294. انظر أيضاً: بلقزيز، المصدر نفسه، ص 161.

وحضـور الأغـراض غير العلمية في عمل قسـم غير قليـل من المستشـرقين، وهو إذ يفصل المقـال في كل منهـا مبينـاً آثـاره السـلبية، وبخاصـة فـي الجوانـب اللامفكـر فيهـا، فإنـه بالنتيجـة لا يديـن كل المنتـج الاستشـراقي فـي حقـل الدراسـات الإسـلامية ولا يعمـم فـي أحكامـه، بـل نـراه يؤكـد خطـأ تجاهـل الفكـر الإسلامي للمساهمات الفكرية الرائدة كثيراً من الأبحاث الاستشراقية.

يحظـى نقـد المنهـج الفيلولوجـي باهتمـام محـوري فـي التحليـل الأركونـي، فهـذا المنهـج الـذي اعتمـده أغلـب المستشـرقين فـي دراسـاتهم للتـراث الفكـري والدينـي اليهـودي والمسـيحي ومـن ثـم الإسـلامي لدراسـة التاريخ الثقافي، تحتل فيـه اللغة موقعاً مركزيـاً وتقع منه موقع المفتاح و«الشـيفرة»، فهـو يغطـي الحاجـة إلـى المعرفـة بكيفيـة تكـوّن نصـوص تلـك التراثـات والأشـكال المختلفـة وتطورها والأصـول التـي صـدرت عنها، لذلـك كان من الطبيعـي أن يزدهر تحقيـق النصوص وترجمتهـا إلى اللغات الأوروبيـة كثمـرة لتطبيـق المناهج التاريخانيـة والفيلولوجيـة التي أثارت مشـاكل وطرحت تسـاؤلات لم يجـرؤ المسـلمون علـى إثارتهـا بالنسـبة إلـى تراثهـم الخـاص، ويعـود ذلـك بطبيعة الحـال إلـى التفاوت الواضـح بيـن المنهجيـة التاريخيـة الصارمة للمستشـرقين وبيـن المنهجيـة العقائديـة التبجيلية السـائدة بيـن أغلـب الباحثيـن المسـلمين التقليديين. هذا المنهـج على أهميته بنظـر أركون، أفضـى إلى مراوحة الاستشـراق وحصـره فـي النصوص الخـام للتراث واسـتعادتها مـن طريق المنهجيـة الفيلولوجيـة المتركزة فـي التفاصيـل داخـل النصـوص مـن نحو وصـرف ودراسـة تركيـب الجملـة وإنتـاج المعاجم، الأمـر الذي منـع مـن تناولهـا كخطـاب وبنيـة لهـا شـروطها وسـياقاتها التاريخية مـن جهة، وجعلهـا قاصـرة من جهة أخرى عن طرح الإشكاليات الكبرى التي ينبغي طرحها على النص.

يتمثـل الضعـف والقصـور فـي نظـره بأنـه منهجـي بالدرجـة الأولـى، ذلـك أن المقاربـة الفيلولوجيـة لا تسـمح بأكثـر مـن السـرد والوصـف والتدقيـق فـي مصـادر النصـوص واسـتخلاص الوقائـع والتواريـخ والأحـداث التسلسـلية منهـا، ثـم تقـوم بفرزهـا وتصنيفهـا وفهرسـتها، لكـي تكتـب تاريـخ الإسـلام بشـكل خطـي مسـتقيم متسلسـل بحسـب الصـورة التـي تعكسـها النصـوص الإسـلامية ذاتهـا. ورغـم فائـدة ذلـك فـي التثبـت مـن صحـة الوقائـع والتواريـخ والكشـف عـن الخلـط أو التزويـر فـي روايـة هـذه الوقائـع، إلا أنهـا لا تغنـي عـن الدراسـة ذاتهـا، بـل تمهـد لهـا. وبسـبب طبيعتهـا المتركِّـزة علـى النصـوص التاريخيـة تدفـع إلـى مقاربـة وصفيـة سـكونية أو تعطـي وهمـاً بالسـكونية والثبوتيـة والإطلاقيـة، ينتـج منهـا دراسـات تتمتـع بهـذه المواصفـات التـي تعكسـها هـذه المنهجيـة النصوصيـة. إنهـا فعـل معرفـي قاصـر عـن تطويـر مسـتوى الفهـم للمـادة المدروسـة، وبالتالـي تظهيـر الأبعـاد الإشـكالية المختلفـة التـي ينطـوي

عليها الموضوع المدروس، وهي منهجية مبتورة تفتقر إلى أفق معرفي ينتقل به البحث من مستوى المعلومات إلى مستوى المعرفة، فينتج معارف سطحية، فضلاً عن أنه كمنهج حين يتعقب ظاهرة بالبحث في أصولها الأولى التي تطورت عنها، إنما ينتهي إلى إهدار «أصالتها» من خلال النظر إليها كصدى وامتداد وفرع لـ «أصل» يقع خارجها وخارج محيطها التاريخي والمعرفي، الأمر الذي يطيح فكرة التفاعل بين الثقافات التي تتحول بموجب هذه المنهجية إلى علاقات أحادية تعاقبية يقع فيها اللاحق تحت سلطان السابق. لذلك هي بنظره مقاربة أصولية ومحافظة تعيد كل شيء في التاريخ إلى «أصل» بحيث يصبح ما بعده من مستجدات ومتغيرات وتحولات مجرد فرع وظل، وبهذا تقتل التاريخ باسم التاريخ، وتهدر الصيرورة باسم الجوهر الثابت.

تكشف هذه المنهجية بنظر أركون عن أبعاد أيديولوجية مستبطنة في النصوص الاستشراقية، وأكثر ما تتمثل بمقاربتها لحقل الفلسفة الإسلامية وإشكالية العقل في سياقه، ومقاربتها أيضاً لإشكالية الوحي والقرآن. فهي من جهة تعيد النص الفلسفي العربي إلى «الأصول» الإغريقية مكررة أخطاء أرنست رينان في قراءته لفلسفة ابن رشد، لتؤكد أن الفلاسفة العرب ليسوا أكثر من زوائد فطرية للفكر اليوناني، ومن جهة أخرى تنزلق، بحكم المنهج الفيلولوجي، إلى مقاربة النص القرآني بوصفه شديد الصلة بما سبقه من نصوص مقدسة في الإنجيل والتوراة ليقدم في حصيلتها «القرآن» كفرع من أصل أو كنسخة تفتقر إلى أية أصالة.

في الحصيلة تتمثل أزمة الاستشراق بالانسداد المعرفي والقصور المنهجي حسب أركون، كما تمثلت حسب أنور عبد الملك وإدوارد سعيد بأعطاب أيديولوجية قاتلة، فلا هي راجعت مناهجها ولا تراجعت عن مقولاتها رغم التطورات والتحولات الهائلة التي وقعت منذ منتصف القرن الماضي، وأحدثت بالتالي ثورة معرفية في الرؤى والمناهج وفي علوم التاريخ والاجتماع والأنثروبولوجيا، وفي الفلسفة وعلم الاجتماع الديني وعلم اجتماع التاريخ والسياسة، وفتحت بالتالي أمام تاريخ الفكر وتحليل الخطاب إمكانات معرفية غير مسبوقة خارج المنهجيات الموروثة.

رابعاً: مراجعات المستشرقين: إعادة التموضع في الحقل

من الواضح أن نقد الاستشراق تمثل بمرحلتين، بدأت **الأولى** مع أنور عبد الملك (1963)، و**الثانية** مع إدوارد سعيد (1980) وهي كانت أكثر عمقاً وشمولية وأثارت ردود

فعل أوسع وأضخم بين المثقفين العرب، ووصلت أيضاً بتأثيرها إلى المستشرقين أنفسهم. يعرض هاشم صالح [52] في الكتاب الذي أعده وترجم فيه نصوصاً بالغة الأهمية لعدد من كبار المستشرقين (مكسيم رودنسون وآلان روسيون وبرنارد لويس وفرنسيسكو غابرييلي وكلود كاهن) يناقشون فيها ويردون على اتجاه نقد الاستشراق، مشيراً إلى نوع من المرارة والأسى الذي يشعر به المستشرقون نتيجة الهجمات الشديدة عليهم وعلى علومهم ومناهجهم ونياتهم، حتى وهم يدافعون عن أنفسهم.

1 - كلود كاهن... الاعتراف النسبي

يعترف كلود كاهن (1909 - 1991) بأن الاستشراق بعامة والدراسات الإسلامية بخاصة، إذ يمثلان فضولاً معرفياً إيجابياً أنتج تراثاً لا غنى عنه للمعرفة الإنسانية، إلا أنه في الوقت نفسه قد تطور وترعرع ضمن ظروف لا تخلو من النواقص، منها التوسع المهيمن للغرب ودور بعض المستشرقين في إنتاج أبحاث لخدمة الإدارة الاستعمارية، ومنها ما يتعلق بطبيعة تخصص المستشرق الذي يفرض عليه قضاء وقت طويل في تعلم اللغة وإتقانها وهو ما يحرمه امتلاك الوقت الكافي للتزود بمنهجية تاريخية حقيقية، هذا فضلاً عن الميول والتفضيلات التي تتمثل أحياناً بالنزعة نحو تفضيل دراسة مواضيع محددة لها جاذبية عندهم. مع ذلك يقول إنه لا ينبغي أن نقع في التطرف المضاد وننكر قيمة كل الأبحاث التي أُنجزت ضمن هذا الجو، وفي الوقت نفسه نراه يدعو إلى إعادة التوازن إلى الأمور والاعتراف بضرورة دراسة هذه المجتمعات من الداخل وليس من الخارج، ذلك أن النظرة الاستشراقية والخارجية لا تكفي وحدها [53]، معتبراً أن دخول «الزملاء المسلمين» إلى ساحة البحث العلمي مؤخراً سوف يتيح إعادة التوازن ودراسة هذه المجتمعات من الداخل لا من الخارج فقط.

وفي رده على دراسة عبد الملك يعتبر كاهن أنه من المفهوم أن يشعر الباحث المسلم بالانزعاج لتطفلنا على مجال دراسته، وأنه الأولى بهذه المهمة، وهو إذ يعتبر أنه لا مبرر علمياً لهذا الشعور، لأن «الاستشراق الأوروبي هو الذي أخذ المبادرة في العصور الحديثة لدراسة تاريخهم الخاص، وأنه لولاه لكانوا عاجزين عن أن يقولوا عن ماضيهم نصف ما يستطيعون قوله اليوم، بطريقتهم الخاصة... بمعنى آخر يقول إن الاستشراق يقدم لهذه

(52) **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، 2016).

(53) المصدر نفسه، ص 35.

الشعوب حسّاً تاريخياً عاماً لا يستطيع الشرقيون أن يمتلكوا ما يوازيه ما داموا عاجزين عن توليد علماء الاستغراب، وهي الميزة التي يمتلكها الغربيون وتجعلهم قادرين على الاهتمام بتاريخ كل شعوب العالم وليس فقط تاريخهم الخاص»[54]. ومع ذلك نجده يعترف بوجود أبحاث مقبولة تماماً من وجهة نظر العلم الحديث أنتجها علماء شرقيون، وبخاصة مسلمون، وأن بعض المستشرقين أخطأوا إذ أهملوها، ففي العلم ليس هناك نوعان من البشر، **الأول** شرقي و**الثاني** غربي، وبالتالي فجميعنا معنيون بالمهمة نفسها وينبغي إسقاط الجدران العازلة.

2 - مكسيم رودنسون... المراجعة المنهجية

يذهب مكسيم رودنسون (1915 - 2004) إلى مناقشة أعمق وأكثر شمولاً ونقدية، فهو إذ ينطلق من الإقرار بأن مكتسبات الاستشراق الكلاسيكي كانت ضخمة على الرغم من أنها لا تمثل سوى المرحلة الأولية من الدراسة العلمية، إذ ينبغي بعدها على الدارس أن يحلل ويستنتج ويركب وينظّر. مع ذلك لا يتردد رودنسون في تسجيل بعض العيوب والنواقص الصارخة التي أصابت الدراسات الاستشراقية، نذكر منها: ظاهرة العرقية المركزية الأوروبية التي تمثل نظرة الآخر، والرؤية الجوهرانية والمثالية للحضارات، ذلك أن الشعور المشكِّل من بعض الحضارات متجذِّر وراسخ في أذهان بعض المستشرقين، حيث الجوهر عندهم ثابت لا يتغير ولا يتبدل. وهذه الجوهرانية تتطابق غالباً مع «المركزية اللاهوتية»؛ فقد كانوا يعتقدون أن كل ظواهر الحضارة الأخرى تتمحور حول المعطيات الدينية، ولا يمكن تفسيرها وفهمها إلا من خلالها، ولم يكونوا يولون اهتماماً كافياً للعامل الاقتصادي أو الاجتماعي. ومن جملة النواقص والعيوب يشير أيضاً إلى أن الاستشراق كان جزءاً من «حركة الأفكار العامة للغرب في تلك الفترة والتي كانوا يعتقدون فيها بأولوية النموذج الأوروبي وتفوقه على بقية النماذج الحضارية الأخرى، وهو ما يتجلى بكل الوضوح في كل الخلاصات الأنثروبولوجية لتلك الفترة»[55]، ومنها تولد اعتقادهم بأن كل خطوط التطور سوف تنتهي في خاتمتها إلى النموذج الأوروبي. ولم يكن يشذ عن هذا التصور في نظره إلا بعض الباحثين القلائل والمعزولين من الماركسيين.

(54) المصدر نفسه، ص 33.

(55) مكسيم رودنسون، «وضع الاستشراق المختص بالإسلاميات: مكتسباته ومشاكله» في: المصدر نفسه، النص الثاني، ص 91.

يشير رودنسون أيضاً إلى نقص في تأطير الدراسات الاستشراقية لجهة الإشكاليات والمنهجيات العلمية الراسخة، وتركيزها على المنهج الفيلولوجي الذي يتيح لأصحابه الظن بأنهم يمكن أن يكتبوا في علم الفلك والسلالات الحاكمة والآداب وكل شيء، خاص بالبلدان المدروسة، وهو ما أدى إلى دراسات من نوع الهواية الانفعالية حسب تعبيره [56].

من جهة أخرى، يشير رودنسون إلى أهمية دخول اختصاصيي البلدان المدروسة إلى ساحة البحث العلمي ودلالاتها وتأثيراتها في البحث الاستشراقي، منبهاً إلى خطورة رمي كل مكتسبات الاستشراق بوصفها ملونة بالعرقية المركزية الأوروبية الاستعمارية، ذلك أن هناك عناصر تاريخية محسوسة وراء تقدم الاستشراق بدراساته، لا تعود بالضرورة إلى تفوق «عنصري أو وراثي»، بل إلى تقدم مناهج العلوم الإنسانية ونتائجها وليس من «العقل ولا الواقعية» إهمالها من جانب الباحثين القوميين، فهي أحد تجليات التقدم العلمي المحض. ولا تفوته الإشارة في الوقت نفسه إلى أن المستشرقين التقليديين واجهوا مشاركة الدارسين من أبناء تلك البلدان بنوع من المقاومة العنيفة والتحجر في غالب الأحيان، مشككين بالإشكاليات والمنهجيات الجديدة، حتى بدوا كأنهم يمارسون الإرهاب الفكري ويقولون: «أنتم لا تفهمون شيئاً، ونحن إذا كنا لا نعرف شيئاً فإننا نفهم أكثر منكم». يعبر ذلك عن نظرة الارتياب عند المستشرقين التقليديين تجاه الاختصاصيين من أبناء الدول المدروسة، مشيراً إلى أن بعض هذا الارتياب يعود إلى أن بعض هؤلاء ليسوا متحررين من المنهجيات البالية والأيديولوجيات القديمة بصبغتها الدوغماتية اللاتاريخية.

هذا فضلاً عن أن المستشرقين التقليديين يرتابون أيضاً باختصاصيي العلوم الهامشية بنظرهم (علم الاجتماع والسياسة والتاريخ المعاصر...)، ورغم أن بعضهم بسبب خفتهم وعدم جديتهم واستغلالهم لميول الرأي العام وأساليب البهرجة والبلاغة يستحقون هذا، إلا أن ذلك في رأيه لا ينفي أن المستشرقين التقليديين يحتقرون كل ما هو جديد لمجرد أنه جديد، والنتيجة هي انطواء هؤلاء على ميادينهم العتيقة وتمسكهم بمنهجياتها (العمل على النصوص القديمة، التبحر الفيلولوجي المهووس بالدقة والتفاصيل وتفاصيل التفاصيل، والتاريخ الوثائقي..) دون اهتمام جدي ببلورة الإشكاليات النظرية وتحليل المادة المتراكمة من خلال تطبيق المناهج الحديثة والإشكاليات التي تثيرها.

---

(56) المصدر نفسه، ص 91 - 92.

يـرى رودنسـون أنـه مـن غيـر المفيـد القـول بـأن الأنثروبولوجيـا والاستشـراق الأوروبي قد أُفسـدتا مـن جانـب المركزيـة الأوروبيـة أو أنهمـا ظلتـا مرتبطتيـن بالسياسـات الاسـتعمارية، ذلـك أن كل المجتمعـات التـي كانـت تملـك فائـض القـوى الضـروري للعمـل الذهنـي كانـت تجد مـن الضـروري أن تـدرس المجتمعـات الأخـرى. كل المجتمعـات البشـرية فعلـت ذلـك مـن خـلال الرواسـب المعهـودة لأنمـاط تفكيرهـا الخاصـة مـن طريـق الإسـقاط اللاواعـي لمفاهيمهـا علـى المجتمعـات الأخـرى. فهـذه المفاهيـم لأنهـا مفاهيمهـا، تمثـل بالنسـبة إليهـا النامـوس الكونـي، وتعتبرها صحيحـة وتحـاول أن تفهم أشكالاً من الحياة والوعي الغريبة عنها [57].

يخلـص رودنسـون فـي مقاربتـه النقدية إلـى الدعوة إلـى مراجعة شـاملة بـدءاً بالتعاون مـع علماء البلـدان المدروسـة، ودمـج المجـالات المهمّشـة أو المحتقـرة مـن جانـب البحـث الكلاسـيكي، ودراسـة الأوضـاع الحاليـة ووضعهـا علـى محـك التسـاؤل دون اعتبارهـا فقـط مجـرد اسـتمرارية للحضـارة الكلاسيكية، وذلك ضمن إطار كتابة تاريخ وسوسيولوجيا وأنثروبولوجيا عامة وشاملة للعالم المعاصر.

يشـــيد رودنســـون بكتابـــات هشـــام جعيـــط، ويشـــير إلـــى أن الانتقـــادات التـــي وجههـــا المستشـرقون لكتـاب إدوارد سـعيد بعضهـا مشـروع، إلا أنـه يؤكـد أن ميـزة سـعيد أنـه سـاهم فـي نــص ذكــي وبــارع فــي تحديــد أيديولوجيــا الاستشــراق الأوروبــي بصــورة أفضــل، ولا ســيّما مــن خــلال تبلورهــا فــي القرنيــن التاســع عشــر والعشــرين وعلاقتهــا الجذريــة بالأهــداف السياســية والاقتصاديـة الأوروبيـة لتلـك الفتـرة، معتبـراً أن قسـماً كبيـراً مـن نقـده للاستشـراق التقليـدي يظـل صحيحـاً، وسـتظل الصدمـة التـي أحدثهـا كتابـه مفيـدة جـداً إذا مـا دفعـت بالمختصيـن إلـى إدراك أنهـم ليسـوا أبريـاء إلـى الحـد الـذي يدّعـون أو يعتقـدون. لكـن الخطـر فـي رأيـه يكمـن فـي أننـا إذا دفعنـا ببعـض تحليـلات سـعيد إلـى نهاياتهـا، وبخاصـة فـي بعـض أحكامـه، فإننـا نسـقط فــي فــخ عقيــدة مشــابهة للنظريــة الجدانوفيــة القائلــة بوجــود علميــن وعالميــن متضاديــن[58]. وفــي المقدمــة الثانيــة لكتابــه **جاذبيــة الإســلام** التــي كتبهــا عــام 1989، أي بعــد تســع ســنوات علــى صــدوره، يشــير رودنســون إلــى تزايــد الاهتمــام بالإســلام، وأن الثــورة الإيرانيــة عــام 1979 أثـرت كثيـراً فـي التصـور المبـرز عـن الإسـلام لـدى الـرأي العـام الغربـي بفعـل الضـخ الإعلامـي المكثـف، حتـى ليمكـن القـول إن المعلومـات الخاطئـة قـد انتشـرت فـي كل مـكان وانتشـرت

---

(57) المصدر نفسه، ص 95.

(58) انظر مقدمة مكسيم رودنسون لكتاب: **جاذبية الإسلام** (1980) وهي منشورة في: المصدر نفسه، ص 99 - 108.

معها صورة مشوّهة لعالم الإسلام، وهي ازدادت تشوهاً مع انتشار نمط التديُّن التعصبي مع الأصولية والحركية الإسلامية، إنها «صورة مخيفة لأنها تعيد إلى الذاكرة صورة طبقة الإكليروس الدينية المقززة التي يشعر نحوها الغرب كله بالرعب لأنه عانى طيلة قرون عديدة من الاتجاه المسيحي الذي يماثلها. من هنا ينتج ذلك الميل عند الغربيين إلى اختزال الإسلام وكل ما هو إسلامي إلى فزاعة مخيفة»[59]، وهي نظرة لا تقل خطأ عن تلك الصورة المثالية التي يحاول التبجيليون المسلمون تعميمها، إن الصورتين معاً خاطئتان لأنهما متحيزتان. ذلك أن هناك جوانب أخرى للإسلام وأنماطاً أخرى من المسلمين المتسامحين، وهم الأغلبية، غير هؤلاء المتعصبين، يستلهمون المبادئ الموجودة في النصوص المرجعية للإيمان المشترك من أجل الخير.

لكن الفعل يثير رد الفعل كما يرى رودنسون، ففي مواجهة الرؤى المهيمنة أكثر فأكثر في الغرب عن العالم الإسلامي، التي تريد أن تشوهه وتعتبره خاضعاً للهمجية الظلامية، صدرت أيضاً تصرفات رعناء من جانب مسلمين سببها الجهل العميق بالعقليات الأوروبية وكيفية مخاطبتها. كل ذلك أفرز ظواهر ثقافية تذهب إلى خلع الصفة الأخلاقية والجوهرانية المثالية، عند الجميع، كل على جماعته، فهم في نظره «أخيار» بصورة مطلقة وأبدية، أما خصومه والآخرون بعامة فهم «أشرار» بصورة مطلقة وأبدية. وهذا ما يؤدي في نظره إلى سيرورة مؤدلجة.

3 - برنارد لويس... نقد النقد

يمثل برنارد لويس (1916 - 2018) نموذجاً للمستشرق الكلاسيكي في منهجية أعماله، ومن الخطأ الوقوف عند ميوله المعروفة والمتعاطفة مع الصهيونية دون الأخذ بعين الاعتبار تأثيره في الغرب. ومن المهم الوقوف على تقييمه لحركة نقد الاستشراق. ففي إحدى دراساته يقدم لويس تحليلاً نقدياً لواقع الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط [60] التي شهدت توسعاً واهتماماً كبيرين في الغرب بعد الحرب العالمية الثانية. وهو إذ يعتبر أن هذا النوع من الدراسات له تاريخ طويل وبواعث عميقة، **أولها** يتمثل بالرغبة في الفهم والفضول المعرفي، و**ثانيها** أنه كان رد فعل ناتجاً من ذلك التنافس بين الإسلام والمسيحية كحضارتين كبيرتين صرف فيها الأوروبيون جهوداً كبيرة لحماية المسيحيين من التأثير

---

(59) المصدر نفسه، ص 115.

(60) برنارد لويس، «حالة الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط،» في: المصدر نفسه، ص 131.

الإسلامي ومن ثم رغبتهم في جعل المسلمين يعتنقون المسيحية. ومع عصر النهضة في أوروبا تغير ذلك وبقي الفضول المعرفي والعلمي محركاً أساسياً. يعترف لويس بأن شهية الإمبراطوريات الأوروبية نحو التوسع كانت تتطلب أناساً قادرين على تكلم اللغات الشرقية، وهو الذي أدى إلى تمويل ضخم أُنفق على معاهد تعليم اللغات الشرقية (العربية والفارسية والتركية) طوال القرن التاسع عشر، الذي ترافق مع ازدهار كبير شهده حقل الدراسات الشرق الأوسطية بوصفها اختصاصاً علمياً ترعاه معاهد وكليات الدراسات الشرقية في أغلب الجامعات الغربية [61].

يعترف لويس بتغير مهمات وأدوار المستشرق الكلاسيكي الذي كان قد تربى في أحضان علم التيولوجيا (اللاهوت) والفيلولوجيا وأحياناً علم التاريخ، إذ فجأة راحوا يطلبون منه التدخل في حقل السياسة الحديثة والاقتصاد والمجتمع، وأن يتدخل ويناقش كل شيء، من المعلقات الجاهلية إلى الصناعة البترولية والبنك الحديث! استناداً إلى رصيده العلمي، ولكن دون الكفاءة المطلوبة لهذا الدور الجديد. يحشد لويس العديد من الأمثلة والتجارب لتأكيد هذه المقاربة، بدءاً مما حصل في إنكلترا في الخمسينيات والولايات المتحدة الأمريكية مع بداية الستينيات، اللتين شهدتا توسعاً مطرداً في تأسيس وإطلاق الكليات الجديدة التي تعنى بدراسات الشرق الأوسط، وهذا ما أدى إلى أن الطلب على الباحثين الخبراء فاق العرض، الذي كان من نتائجه، التي يعترف بها بألم وحزن، ذلك المستوى المنخفض للكفاءة المهنية في مجال الدراسات المتخصصة بالشرق الأوسط، حيث راح يعتلي سلم المراتب الجامعية بسهولة من هم أقل كفاءة، وهو ما انعكس حتى على معايير قبول الطلاب والبحوث المنتجة والتي تميز بعضها بجهل صريح.

لا يتردد لويس في إبداء امتعاضه من اقتحام اختصاصيي العلوم الاجتماعية ومناهجها لهذا الحقل الذي يجهلون لغته، ورغم اعترافه بأهمية الانفتاح على هذه العلوم وسعي بعض الباحثين منهم إلى تعلم لغات الشرق الأوسط، إلا أن هذه العملية بسبب بقاء الطلب أكبر كثيراً من العرض، خلقت سوقاً لمن هم أقل كفاءة من جهة، وفتح شهية المعاهد والجامعات على تلقي التمويل والمساعدات السخية (مشيراً إلى أمثلة تتعلق بما قدمته الحكومة الليبية والسعودية) لإطلاق برامج دراسية وبحثية في الجامعات الأمريكية والأوروبية، وهو ما انعكس على سمعتها، على الرغم من الحذر الذي أبدته بعض منها

(61) المصدر نفسه، ص 132 - 136.

لجهة تقييد ومحاصرة الشروط التي كان يحرص الممولون على إبدائها [62]. يخلص لويس إلى الاستنتاج بأن التوسع السريع للدراسات المتركزة على الشرق الأوسط لم يحقق الوعود المرجوّة منه، وأن الجيل الذي ظهر في ما بعد ويتمتع بتسليح علمي أفضل قد أصبح أمام أبواب مغلقة أوصدها الأقل كفاءة ممن وصلوا قبله، الأمر الذي أدى إلى تدهور المستويات البحثية وتسييس عمليات إنتاجها.

وفي دفاعه عن الاستشراق الكلاسيكي نجد لويس ينحو منحى سجالياً مع محاولات نقد الاستشراق، ولا يتردد، معتبراً أن مقالة أنور عبد الملك انفعالية تنطلق من محاكمة الاستشراق والمستشرقين، واتهامهم بأنهم «عرقيون مركزيون أوروبيون» وأنهم مهووسون بالماضي ولا يهتمون بالتاريخ المعاصر للشعوب الشرقية أو بالعلوم الاجتماعية ومكتسباتها، ورغم أنه لا يتوقف كثيراً عندها إلا أنه يعترف بأنها بقيت ضمن حدود المناقشة العلمية، على خلاف ما فعل حين مناقشته لكتاب إدوارد سعيد الذي يصف انتقاداته بـ «الاتهامات الوقحة» والجهل والافتراء والتلاعب بالوقائع والضعف المنهجي. فهو في نظره يعمد إلى تأويل المقاطع التي يستشهد بها، ويحشر سلسلة من الكتاب في دائرة الاستشراق دون أن يكون لهم أي علاقة به مثل (شاتوبريان وجيرار دو نرفال واللورد كرومر وغيرهم..) ممن لا علاقة لهم بالتراث الأكاديمي للاستشراق[63].

يرفض لويس مجمل الانتقادات الموجهة للاستشراق، ومنها تلك المقولة التي تنطلق من مبدأ أن «المعرفة هي السلطة»، ذلك أن التسليم بفكرة أن الاستشراق خدم الهيمنة الإمبريالية والمشروع الكولونيالي لا تفسر في نظره لماذا ابتدأت دراسة اللغة العربية والإسلام في أوروبا قبل عدة قرون من طرد الفاتحين المسلمين من أوروبا الغربية والشرقية قبل أن يبدأ الأوروبيون بهجومهم المضاد؟ ولماذا ازدهرت الدراسات الشرقية في بلدان أوروبية لم تسهم إطلاقاً في الهيمنة على الوطن العربي (المقصود الاستشراق الالماني)؟ وهو يستهجن اتهام المستشرقين بأنهم يحملون أحكاماً سلبية مسبقة، معتبراً ذلك أمراً طبيعياً عند كل الكائنات البشرية يشمل حتى ناقدي الاستشراق، رافضاً الادعاء أو التشكيك بقدرة علماء أي مجتمع على دراسة نتاج مجتمع آخر رغم ما فيها من مخاطر [64].

---

(62) المصدر نفسه، ص 148.

(63) برنارد لويس، «مسألة الاستشراق،» في: **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، ص 170 - 175.

(64) المصدر نفسه، ص 178 - 179.

4 - آلان روسيون... التموضع في حقل الآخر

يذهب آلان روسيون (1952 - 2007) في مناقشته لمسألة الاستشراق في اتجاه مختلف؛ فهو المطلع على هموم المثقفين العرب من «الداخل» بسبب إقامته الطويلة في العاصمة المصرية واحتكاكه بهم؛ وهو يعرض بعمق لما أثارته أطروحات ادوارد سعيد من مناقشات، ويرصد الموقف النقدي منها بين المثقفين العرب الذي بدأ بالتبلور، وبخاصة بين من رأوا في بعضها خطراً على حرية البحث العلمي، ذلك أنهم رغم اعتبارهم أنه محق في انتقاداته للاستشراق إلى حد ما، فإنهم أبرزوا مكامن الخطر في التعميم وفي التهويل والتضخيم وربط الفكر بالسلطة، بل جعله عبداً لها في كل مكان وزمان. أهمية ما كتبه روسيون تكمن في إبراز التعددية بين المثقفين العرب، وكيف أنهم قادرون على التمييز بين العلم والأيديولوجيا وكيف أنهم لا يترددون في نقد من يدافع عنهم وعن تراثهم، بل يذهب إلى إبراز كيف أنهم مستعدون للاستفادة من البحث الاستشراقي والاعتراف بأهمية بعض نتاجه [65].

يؤسس روسيون مطالعته على ثلاث مجموعات من النصوص للمثقفين العرب يفترض أنها تلخص الاتجاهات السائدة في النظرة إلى الاستشراق؛ فهو بعد تحليل مضمونها يرى أن المناقشة الدائرة حول الاستشراق تجبر المثقفين العرب على توضيح موقفهم من نمطين من أنماط المعرفة، **الأول** يتمثل بالمعرفة المحلية وهي في غالبها معارف تقليدية تنتمي إلى الحقل الديني، وهو ما يعطل إمكان اتخاذ أي مسافة نقدية، و**الثاني** يتمثل بالمعرفة التي تدعّي المشروعية العلمية، لكن استملاكها من جانب المثقفين العرب يتطلب منهم الارتباط بصورة أو بأخرى بساحة علمية خارجية عليهم ومهيمنة بنفس الوقت، ما يعني قناعتهم بضرورة التمايز عن المعرفة التقليدية وبنفس الوقت الذي تشدّهم ضرورة أخرى تقضي بإثبات إخلاصهم ووفائهم لتراثهم.

فقد مارس إدوارد سعيد النقد الجذري ضد الاستشراق كما مارسه ضد الأنماط التقليدية للمعرفة، وعلى الضد من ذلك يذهب صادق جلال العظم وغسان سلامة وعبد النبي اصطيف مبرزين الحاجة إلى المعرفة الغربية ومنتجاتها الاستشراقية وإن كانوا يختلفون حول نوعية هذه المعرفة والأجزاء التي ينبغي رفضها، وهو ما يطرح السؤال عن ماهية هذا الجزء المرفوض ووظيفته والأدوار التي يؤديها داخل الأنواع الأخرى من

(65) آلان روسيون، «المناقشة الدائرة حول الاستشراق في الساحة الثقافية العربية: حيرة العلوم الاجتماعية،» ص 185 - 186.

المعرفـة. مـا يعنـي بالحصيلـة ولادة نـوع مـن التسـوية تقـوم علـى معرفـة التـراث الاستشـراقي مـن الداخـل، والمشـاركة فـي فعالياتـه وأنشـطته والقيـام بنقـده بصـورة بنـاءة فـي الوقـت نفسـه، وهـو الموقـف الـذي يرفضـه إدوارد سـعيد ويبرهـن علـى اسـتحالته من خـلال تبيان عـدم إمـكان الفصل بين الهيمنة السياسية للغرب وبين الإنتاج المعرفي المتمثل بالاستشراق [66].

فـي الخلاصـة، تبـدو إشـكالية الاستشـراق بكونـه منتجـاً ثقافياً مركبـاً لا يعكـس بالضـرورة حقائق أو وقائـع بقـدر مـا يعكـس تمثلات تختفـي وراء ادعـاء المعرفـة المؤسسـة فـي كثيـر مـن وجوههـا علـى القـوة والمصلحـة، وهـذا يعني بالضـرورة أننا أمـام معرفة غربية للآخـر تعيد إنتاجه وخلقـه وليس فهمه فقـط، وهـو مـا يجعل من الضـرورة القيـام بعملية نقـد ومراجعـة لا تتناول الخطـاب الاستشـراقي فقط، بل الأسس التي يقوم عليها والنظام المعرفي الذي يوّلد الأحكام والمعايير الحاكمة لذاك الخطاب.

(66) آلان روسيون، «العلوم الاجتماعية والاستشراق،» في: المصدر نفسه، ص 209 - 212.

الفصل الثاني

العبور من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا

وكما كانت رحلات المستشرقين كذلك أصبحت رحلات الأنثروبولوجيين وعلماء الآثار والجغرافيين والديمغرافيين موظفة توظيفاً سياسياً وأيديولوجياً مهّد لحملات استعمارية وتوسعية منهجية ومنظمة للتعرف إلى ما هو مجهول في هذه المجتمعات. كانت رحلة الأنثروبولوجي البريطاني تشارلز داوتي[1] التي نشرها عام 1888م نموذجاً فريداً لتلك الرحلات التي تمت في النصف الثاني من القرن الثامن عشر عبر دمشق إلى تهامة وحائل ومرتفعات نجد، ثم إلى الطائف وجدة منغمساً مع بدو الصحراء، فقدم وصفاً فريداً للصحراء العربية برمالها وهضابها ووديانها وسكانها وبدوها وحضرها بأسلوب أدبي خلّاب صوّر فيه بدقة أسلوب حياتهم الاجتماعية والاقتصادية وظروف حياتهم القاسية وكيف استطاع كسب ثقتهم. وبعد أربعين سنة يكتب لورنس كيف أصبحت رحلة داوتي دليلاً أساسياً ساعد على انتصارات الإنكليز لبلوغ قلب الجزيرة وبلوغ ودّ البدو وصداقتهم. وقد أعقبت رحلة داوتي رحلات عديدة، منها رحلة إدوارد غلازر إلى اليمن، وهو الذي كان يتقن العربية والسبئية القديمة، وقام في رحلته بدراسة لجغرافية اليمن وجيولوجية طبقات الأرض والنقوش السبئية فيها والعلاقات الاقتصادية والسياسية فيها وأثرهما في تفكك العلاقات الاجتماعية والقرابية بين القبائل العربية. وقد جمع في رحلته

(1) **رحلات داوتي في الجزيرة العربية**، ترجمة عدنان حسن؛ مراجعة وتعليق ناصر عليوي (لندن: دار الوراق المحدودة، 2009) (وكان داوتي قد انضم إلى قافلة الحج تحت اسم مستعار - خليل - وبدلاً من العودة مع الحجاج آثر حياة البداوة ونجح في كسب ودهم...).

زهـاء ألفـي قطعـة أثريـة ومخطوطـة مـن آثـار حضارتـي سـبأ ومـأرب. وقـد أعقبـت رحلـة غلاسـر رحلات أخرى إلى حضرموت من أنثروبولوجيين ألمان وإنكليز آخرين.

يحتـل جـون لويـس بوركهـارت مكانـة بـارزة بيـن المستشـرقين الرحالـة؛ فقـد كان أدقهـم وصفـاً للجزيـرة العربيـة والدولـة الوهابيـة وقيـادة البـدو وحياتهـم منتصـف القـرن الثامـن عشـر، وكان يتمتع بمهارة فائقة في تدوين ملاحظاته التي تميزت بفطنة وعمق سوسيولوجي وأنثروبولوجي واضح [2].

ويبقـى عمـل ماكـس فـون أوبنهايـم مـن أهـم الرحـلات، إذ نشـره فـي أربعـة أجـزاء بعـد أن تجول طويـلاً فـي أرجاء الجزيـرة العربية في بدايـة القرن الماضـي [3] وأقام علاقـات وطيدة مع شـيوخ القبائل فـي باديـة الشـام بيـن دجلـة والفـرات، وأنشـأ صـلات قويـة مـع الإنكليـز والفرنسـيين الذين اهتمـوا به نظـراً إلـى أهميـة المعلومـات الإثنوغرافيـة الدقيقـة التـي كان يعدها، فضـلاً عـن الخرائـط الطبوغرافية الدقيقـة التـي أصبحـت في ما بعد مصـدراً للعسـكرية والدبلوماسـية الإنكليزية واسـتفادت منهـا إتفاقية سايكس - بيكو في تقسيمها منطقة المشرق العربي [4].

الواقـع أن سـيل الرّحاليـن والبعثـات مـن الباحثيـن الأنثروبولوجييـن المموليـن مـن الدوائـر الغربية بقـي يتدفـق إلـى الصحـراء وإلـى المنطقـة العربيـة، وهو لم يكـن معـزولاً عن الواقـع الذي نشـأت فيه الأنثروبولوجيـا كمؤسسـات بحثيـة وعلمية تطورت مع الاسـتعمار وتمأسسـت وتمولت فـي أحضانه، بعد أن كانـت مجـرد دراسـات نظريـة تسـتمد معلوماتهـا الإثنوغرافيـة مـن الرحاليـن والتجـار والمغامريـن والعسـكريين فـي مـا وراء البحـار، لذلـك جـاءت معلوماتهـم بعيـدة مـن واقـع الحيـاة اليوميـة لتلـك الشعوب والمجتمعات، فـضلاً عن أنها لم تكن موضوعية بل مشحونة بالتعصب والأحكام المسبقة.

وجـد الأنثروبولوجيـون مادتهـم الأولـى عـن الشـرق وعـن الإسـلام فـي مـا كتبـه المستشـرقون والرحالــة الذيــن ســبقوهم، فكانــت تلــك هــي البدايــات، لذلــك يربــط إدوارد ســعيد بيــن الاستشـراق والأنثروبولوجيـا، ليـس فـي النشـأة فقـط، بـل فـي المـادة التـي اعتمداهـا، ثـم فـي

(2) جون لويس بوركهارت، **ملاحظات عن البدو والوهابيين**، ترجمه وعلق عليه عبد الله الصالح العثيمين، 2 ج (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 2014).

(3) ماكس فون أوبنهايم وآرش برونيلش وفرنر كاسكل، **البدو**، ترجمة وتحقيق ماجد شبر، 4 ج (لندن: دار الوراق للنشر المحدودة، 2007).

(4) إبراهيم الحيدري، **صورة الشرق في عيون الغرب: دراسة للأطماع الأجنبية في العالم العربي** (بيروت: دار الساقي، 1996)، ص 68 - 69.

أنهما علمان استعماريان، أو أنهما نشآ في مرحلة الاستعمار ولخدمته. وهذا صحيح وإن كانت الأنثروبولوجيا كعلم وضعي متطور نشأ في القرن التاسع عشر، بدأ بجمع المعلومات ووضع الملاحظات في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ثم عمل على تعميمها وتصنيفها، وهو فعلاً خضع لتوظيف استعماري واسع طوال تلك السنوات، إلّا أنه حاول الاستقلال عنه في ما بعد بوضوح، وهذا ما يوضحه جيرار لكلرك في كتابه القيم **الأنثروبولوجيا والاستعمار** [5].

أما الاستشراق فقد ارتبط منذ نشأته بعوامل وظروف مختلفة ومرّ بمراحل وتطورات جعلته يقترب من الأنثروبولوجيا مع فارق في المنهج، فالمنهج الأنثروبولوجي منهج تأصيلي يفسّر المشتركات بين البشر بالعودة إلى الأصل المفترض رمزاً أو حقيقة أو تاريخاً أو فسيولوجيا، بينما التاريخانية التي تعتمد الفيلولوجيا النصية، أو التطورات التاريخية، هي التي تسود في الاستشراق. كذلك فإن الأمر الأكثر تعقيداً متصل بعلاقة الاستشراق بالسلطة أو بالأحرى بالسلطات الاستعمارية، ففي الأنثروبولوجيا كان هناك ازدواج البدائي في مواجهة المتحضّر من جهة، والمستعمِر في مواجهة المستعمَرمن جهة ثانية، بينما كان الأبرز في الاستشراق بحسب إدوارد سعيد وطلال أسد ومدرسة نقد الاستعمار النقيض الثاني: مستعمِر/مستعمر [6].

أولاً: البدايات الملتبسة بين الأنثروبولوجيا والأيديولوجيا

ارتبط مسلسل الدراسات الأنثروبولوجية الأولى، التي اتخذت فيما بعد سمة الكولونيالية في المغرب، باحتلال الجزائر سنة 1830. وتعود أسباب ذلك إلى كون فرنسا في تلك الآونة كانت تفكر في أفضل الأساليب لتخفيف أعباء السيطرة الاستعمارية وتجنُّب المواجهة المسلحة العنيفة مع السكان، الأمر الذي جعلها تفكر في إرساء قواعد جديدة وعلمية للسيطرة تقطع مع كل صور إراقة الدماء التقليدية. وتبعاً لذلك حظي المجتمع المغربي باهتمام الدارسين والمستكشفين الذين اهتموا بأنماط عيش السكان، وأنشطتهم، وأزيائهم، وتقاليدهم، وعاداتهم، ومؤسساتهم، وقيمهم، ونمط تفكيرهم إضافة إلى اهتمامهم بالمدن العتيقة، والتاريخية.

---

(5) جيرار لكلرك، **الأنثروبولوجيا والاستعمار**، ترجمة جورج كتورة، ط 2 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1983).

(6) رضوان السيد، **الصراع على الإسلام** (بيروت: دار الكتاب العربي، 2004)، ص 108.

وإذا كانت التقارير الأولى قد اهتمت بالعالم الحضري على الخصوص، فإن العالم القروي لم ينل حظه من الدراسة إلا مع بداية القرن التاسع عشر، حيث انطلق مسلسل الاستكشافات ذات الطابع السوسيولوجي، والأنثروبولوجي، والتاريخي التي أشرف عليها الحاكم العام في الجزائر، جول كامبون، سنة 1890؛ فأثمرت على يد كل من موليبراس[7] وداوتي [8] اللذين قاما معاً بجمع، ووصف، وتأويل كل ما يتعلق بالحياة الاجتماعية من تغذية، ولباس، وأعراف، وطقوس قروية. كما تميزت أعمال أخرى بغلبة الطابع السردي، والنمط الحكائي، والوصفي الطافح بمعلومات على قدر كبير من الأهمية سياسياً، وسوسيولوجياً، وأنثروبولوجياً. ومن بين المناطق المغربية التي حظيت باهتمام البحاثة الأجانب، كانت المناطق الصحراوية، والحدود المغربية - الجزائرية؛ فقد أثارت هذه المناطق اهتمام الباحثين بالجزائر ومن ثم المغرب.

يعتبر إدوارد فسترمارك [9] أحد أوائل الباحثين الأنثروبولوجيين الذين درسوا المجتمع المغربي ميدانياً في بداية القرن العشرين. تتكون أطروحة فسترمارك حول أنماط الاعتقاد الديني بالمجتمع المغربي من ثلاثة محاور أساسية: **أولها** يقوم على اختلاف «الدين الشعبي» للمغاربة عن «الدين الأرثوذوكسي» الفقهي، و**ثانيها** يبحث في التداخل بين الديني والسحري داخل الطقوس الدينية للمغاربة، و**ثالثها** يحفر وينقّب في الحضور القوي لما يسميه «البقايا الوثنية» داخل المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها. ويقصد فسترمارك بهذه البقايا مجموعة من المعتقدات والطقوس القديمة التي تم احتواء بعضها داخل الدين (الإسلام)، في حين بقي البعض الآخر حاضراً ببساطة داخل معتقدات وطقوس المسلمين رغم الاعتراضات الشديدة للفقهاء. ويُرجع فسترمارك أصل هذه البقايا إلى مصدرين أساسيين: الوثنية العربية التي كانت سائدة في شبه الجزيرة عند مجيء الإسلام من جهة، ومجمل المعتقدات والممارسات الدينية التي كانت منتشرة في البلدان التي وصل إليها الإسلام فيما بعد من جهة ثانية. وفي ما يخص المغرب فإن فسترمارك يفترض وجود تأثير عربي خارج عن نطاق الإسلام، فقد وقع تحول كبير في معتقدات البربر مع دخول العرب، الذين لم يجيئوا فقط بالإسلام

(7) Auguste Moulieras, Le Maroc inconnu: Etude géographique et sociologique, 2 vols. (Paris, Challamel, 1902).

(8) Edmond Doutte, En tribu: Missions au Maroc (Paris: Geuthner, 1914).

(9) Edward Westermarck: Marriage Ceremonies in Morocco (London: Macmillan and Co., Ltd., 1914); Ritual and Belief in Morocco (London: Macmillan, 1926); Wit and Wisdom in Morocco (Routledge and Sons, 1930), and Pagan Survivals of Mohamedan Civilization (London: Macmillan and Co., Limited, 1933).

وإنمـا أدخلـوا كذلـك عادات أخـرى تعَـدّ محرمة من طـرف هذا الديـن، كعـادة الحـداد العنيف الذي يتضمـن النـواح ونـدب الوجـه وضـرب الـذات. هـذا إضافة إلـى الاعتقـاد فـي الجـن والعين الشـريرة والصـلاح واللعنة وغيرها من البقايا داخـل المعيش الديني للمغاربة.

ومهمـا يكـن من ضعف فـي المقاربـات المنهجية للدراسـات الكولونياليـة حول المعتقـدات الدينية بالمغـرب، التـي أصبحت متجـاوزة اليـوم بحكم التطور الإبسـتيمولوجي للعلـوم الاجتماعيـة، ومهما يكن مـن حجـم تسـرب بعـض الخلفيـات الأيديولوجيـة لهـذه الدراسـات، فإنهـا تبقـى أبحاثـاً علميـة شـاهدة علـى عصرهـا [10]، لذلـك لا بد مـن دراسـتها وتفكيـك النتائج التي خلصـت إليها نظـراً إلى أهميـة دورها فـي تكويـن صـورة الآخـر. علـى سـبيل المثـال، يعتبـر إدمـون دوتـي مـن أوائـل الباحثيـن الكولونياليين الذيـن اهتمـوا بدراسـة المجتمـع المغربـي. ركـز هـذا الباحـث علـى دراسـة المعتقـدات والممارسـات الدينيـة؛ ويعَـدّ كتابـه **السـحر والديـن بأفريقيـا الشـمالية** أحـد أكبـر المؤلفـات التـي وضعـت حـول المعتقدات الدينية بالمجتمع المغربي خلال الفترة الكولونيالية.

تتكـون أطروحـة دوتـي حـول المعتقـدات الدينيـة بالمغرب مـن فكرتيـن أساسـيتين اثنتيـن، تتعلق **الأولـى** بعمليـة «أسـلمة» المعتقـدات الوثنيـة القديمـة، وترتبـط **الثانيـة** بالتوحيـد المفـرط للإسـلام وضـرورة ظهـور الوسـطاء. يـرى دوتـي أن سـكان الشـمال الأفريقـي اضطـروا مـع مجـيء الإسـلام إلـى التحايـل مـن أجـل المحافظـة علـى معتقداتهـم الأصليـة، وذلـك بتكييـف هـذه المعتقـدات الوثنيـة مع مقتضيـات الديـن الجديـد مـن طريـق مزجهـا بطقـوس وممارسـات دينيـة إسـلامية. فقـد بلغـت عبـادة الأوليـاء فـي المغـرب درجة كبيـرة من الترسـخ والانتشـار اعتبر معهـا بعـض الباحثين غيـر المتخصصين أنهـا الشـكل الوحيد والأوحـد للدين عنـد المغاربة. في حيـن مثلت عنـد الباحثين المتخصصيـن مفارقة ولغـزاً محيـراً، كـون الإسـلام يعـد أكثـر الأديـان السـماوية توحيـداً وأقلهـا تجسـيداً، ومـع ذلـك فـإن المجتمعـات الإسـلامية، والمغاربيـة منهـا بالخصـوص، والمجتمـع المغربـي بالأخـص، تعـج بهـذا العـدد الهائـل مـن الصلحـاء والأوليـاء، الأمـوات منهـم والأحيـاء. وقـد أرجـع دوتـي سـبب نشـوء وانتشـار هذه الظاهـرة إلـى التوحيـد الإسـلامي الحـاد والمفـرط، فالإسـلام فـي نظـر هـذا الباحـث غالـى فـي التوحيد عندمـا باعـد المسـافة بيـن العابـد والمعبـود، حيـث ألغـى كل الروابط الملموسـة التـي تجمع بيـن الله

---

(10) عبد الغني منديب، **الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب** (الدار البيضاء: دار أفريقيا الشرق، 2010)، ص 29.

والمؤمنين، وهو ما «دفع بالناس إلى البحث عن وسائط أخفاها الفقهاء تحت رداء طلب الشفاعة»[11].

إلا أن أبحاث إدوار مونتي (Edward Montet) أحد أبرز الباحثين الذين عنوا بدراسة الأنثروبولوجيا الدينية بالمجتمع المغربي ذهبت في اتجاه آخر، فقد درس هذا الباحث ظاهرة تقديس الأولياء وتاريخ الزوايا والأخويات الدينية وأدوارها الاجتماعية والسياسية. ويعَدّ كتابه **عبادة الأولياء المسلمين في أفريقيا الشمالية وفي المغرب على وجه الخصوص** من أهم وأشهر الدراسات التي أنجزت حول الموضوع خلال الحقبة الكولونيالية. انطلق مونتي في دراسته المذكورة أعلاه، من حقبة إثنوغرافية مفادها أن عبادة الأولياء والزوايا الدينية تعتبران خاصية مميزة للإسلام في الشمال الأفريقي وبالأخص في المغرب. هذا البلد الأكثر إيواء واحتواء لظاهرة الصلحاء التي تتقوى - حسب مونتي - كلما اتجهنا من الشرق نحو الغرب. يرجع سبب وجود هذا الكم الهائل من الأولياء في المجتمع المغربي، حسب مونتي، إلى الظروف السياسية التاريخية التي سادت خلال القرن السادس عشر، المتمثلة بالانتصارات الصليبية بشبه الجزيرة الإيبيرية وبالشمال الأفريقي. هذه الظروف ولَّدت لدى المغاربة حماسةً دينيةً تستنهض الهمم لمقاومة المستعمر والدفاع عن الثغور، فقد مثل الجهاد ضد العدو المسيحي مصدر إلهام بالنسبة إلى عدد من الأشخاص الذين تحوَّلوا إلى أولياء في نظر الناس بسبب تزعمهم لحركة المقاومة وبفضل حماستهم الدينية الزائدة، «فالحماسة الدينية من وجهة نظر تاريخية، كانت ولا تزال أحد العوامل الرئيسية لحياة الصلحاء والأولياء. فكل شخص قادر على الجهر بقناعته الدينية بصورة عنيفة يصبح صالحاً، فطريق الصلاح غالباً ما يتداخل مع طريق الحماسة الدينية في مواجهة «العدو المسيحي»[12].

وقد اعتمد مونتي على سِيَر مجموعة من الأولياء وكل المعلومات التي تجمعت لديه عنهم في مختلف مناطق المغرب كـ«سيدي بلعباس السبتي» و«سيدي يوسف التادلي» وغيرهم، للتشديد على الدلالة الاجتماعية العميقة لظاهرة تبجيل الأولياء التي تستند بالأساس حسب رأيه إلى الأدوار التحررية التي أدّاها هؤلاء دفاعاً عن جماعاتهم وحمايتها من كل المخاطر الداخلية والخارجية التي تهددها. فالصلحاء كانوا يمثلون وعي

(11) Edmond Doutté, Magie et religion dans l'Afrique du Nord (Paris: Maisonneuve et Geuthner 1984).

(12) Edward Montet, Le Culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc (Genève: Librairie George and Cie., 1909), p. 10.

الجماعات بذاتها ويرمزون إلى وحدتها وتماسكها، وقد كان من الطبيعي جداً أن يصبح هؤلاء الأبطال والقادة محط تبجيل وتوقير من طرف الناس أثناء حياتهم وحتى بعد مماتهم. ومن المعلوم أن مونتي رفض بشدة اعتبار حدَّة التوحيد الإسلامي أحد العوامل المؤدية لنشوء وانتشار عبادة الأولياء، ومقولات إدمون دوتي حولها، إذ لا يوجد حسب رأيه أي تناقض بالنسبة إلى المسلمين في المغرب بهذا الصدد، فهم يعبدون الله الواحد ويبجّلون في الوقت نفسه وليّاً أو أكثر من وليّ. كما أنهم يحرصون على ترديد الشهادة عند كل زيارة لأضرحة الأولياء لطلب الوساطة. فمؤسس الطريقة الدَّرْقَاوية الذي بلغ من شِدَّة توحيده حث أتباعه على عدم النطق جهراً سوى بالشطر الأول من الشهادة (أشهد أن لا إله إلا الله) قد أصبح ذاته موضوع تبجيل.

تواصلت الدراسات مركزة على الحياة الدينية، فكتب إيميل لاووست وهو من أبرز الباحثين الكولونياليين، مؤلفه **كلمات وأشياء بربرية** الذي يعَدّ من أهم الدراسات الإثنوغرافية التي أُنجزت خلال تلك الفترة وتتناول بالوصف والتحليل مختلف جوانب الحياة الاجتماعية للقبائل «البربرية»، مع التركيز على مجموعة من الطقوس والممارسات ذات الصلة بالحياة الزراعية للقرويين المغاربة، كطقوس التضحية وطقوس الاستسقاء التي ربطها لاووست بـ «روح الحقل». فالتضحية الدموية التي يستهل بها الفلاح المغربي موسمه تهدف، حسب رأي هذا الباحث، إلى ضمان خصوبة الأرض التي تستعيد قوتها من خلال نحر الحيوان الذي يحرر دمه المراق تلك الطاقة التي تعطي الحياة للأرض والنبات [13]. أما درمنغن فكتب **عبادة الأولياء في الإسلام المغاربي** عام 1954 الذي يعَدّ من المراجع القيمة التي لا غنى للباحث عنها في مجال السوسيولوجيا الدينية بالمجتمعات المغاربية؛ وتتناول بالوصف والتصنيف كل المعتقدات والممارسات التي تزخر بها الحياة الدينية لهذه المجتمعات، مع التركيز على ظاهرة الأولياء وأضرحتهم المقدسة. ويميز درمنغن في هذا الباب بين نوعين من الأولياء: الأولياء الجديون الذين يمثلون موضوع علم المقدسات، والصلحاء الشعبيون ذوو الصبغة الفولكلورية، وكلاهما جدير بالدراسة من أجل تحديد فكرة القداسة بمختلف رتبها [14]. وتتكون أطروحة درمنغن في هذا المؤلف

(13) Emile Laoust, Mots et choses berbères: Notes de linguistique et d'ethnographie, dialectes du Maroc (Paris: Augustin Challamel-Editeur, 1920), p. 38.

(14) Emile Dermenghem, Le Culte des saints dans l'Islam maghrebin (Paris: Gallimard, 1954), p. 11.

مـن فكرتيـن رئيسـيتين: **الأولـى** تتعلق بتجسـدات وتمظهـرات المقـدس عبر الأضرحـة بوصفهـا خزانات للقداسة السماوية؛ و**الثانية** باستمراريته بوصفه حاجة وضرورة [15].

وإذا كان جـاك بيـرك [16] قـد انتقـد تأويـلات كل من فسـترمارك ودوتي ولاووسـت ودرمنغن بسـبب عـدم ربطها الطقوس والممارسـات الممثلـة لـ«المقدس المجسـد» بالمجتمع المغربي المسـلم، فإنه لم يحـد كثيـراً عن الاسـتنتاج العـام الـذي توصلت إليـه الدراسـات السـابقة حول طبيعـة هـذه المعتقدات الدينيـة «المغربيـة»، إذ إنهـا تعكـس في نظـره تعايش الدين الإسـلامي مع ممارسـات وطقـوس جماعية بعضهـا موغـل فـي القـدم، لكـن مـا يميِّـزه أنـه ربـط بقـوة بيـن تقديـس الأوليـاء والعوامـل الاجتماعية والاقتصاديـة؛ إذ عـدَّد بهـذا الصـدد مجموعـة مـن الوظائـف التـي توكلهـا الجماعـة إلـى الأوليـاء ضمـن نسـق منسـجم مـن القيـم والمعتقدات، كمـا ربط مجموعـة من الممارسـات بالحيـاة الزراعيـة التي هي فـي الأصـل طقـوس اسـتعطافية قديمـة هدفها ترويـض قـوى الطبيعة من أجـل الخصوبـة والإثـراء. وقد اسـتمرت هـذه الطقـوس فـي الوجـود بسـبب وظيفتهـا الاجتماعيـة، فهـي، وإن غـاب معناهـا الحقيقـي بالنسـبة إلـى الأفـراد الذين يمارسـونها، يبقى لها دور أساسـي في التحام الجماعة، وتسـاهم في تشـكيل هويتهـا الثقافيـة؛ بالإضافـة إلـى مـا تحققـه من تفريـغ للعنـف الجماعي الـذي يهدد باسـتمرار انسـجام الجماعة وتوازنها.

فـي المقابـل، وحينمـا أيقنـت فرنسـا أن المغـرب آيـل إليهـا لا محالـة، ركزت علـى تمويل دراسـات مفصلـة حـول السـكان، والثـروات، والتاريـخ المحلـي والحضري، ونشـطت مـع حركـة «البعثـة العلمية» التـي توَّجـت أبحاثهـا بنشـر المحفوظـات المغربيـة، والمحفوظـات البربريـة، إضافـة إلى ترجمة ونشـر العديـد مـن الوثائق المتعلقـة بتاريخ المغرب، والدين الإسـلامي؛ كما اهتمت هذه الدراسـات الشـمولية بــ «المخزن»، والنسـق القبلي، وظاهرة الزوايـا المرابطية إلى جانـب الاهتمام بالعالم القـروي، والتربية، والثقافة السائدة.

أكـد اغلـب الباحثيـن الأوروبييـن؛ خـلال النصـف الثانـي مـن القـرن التاسـع عشـر؛ أن ثمـة تشـابهاً إلـى حـد كبيـر بيـن المجتمـع المغربـي وباقـي بلـدان شـمال أفريقيـا التـي كانـت تخضـع لنفـوذ الخلافـة العثمانيـة، ولاحظـوا وجـود عناصـر تنظيـم بيروقراطـي إلـى جانـب تنظيـم قبلـي قـوي ومحكـم البنـاء؛ وعلـى هـذا الأسـاس عمـدت هـذه الدراسـات إلـى الاهتمـام بمـا عـرف

(15) منديب، **الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب**، ص 46.

(16) Jacques Berque, Structures sociales du Haut Atlas (Paris: Presses universitaires de France, 1955), p. 256.

بـ«المخـزن» فـي علاقتـه بباقي القبائـل المغربيـة. وضمن هذا السـياق تم النظـر إلى السـلطان بوصفه قطـب رحى النسـق السياسـي المغربي. ومـن أهم الأعمال التـي ركزت على ذلك دراسـة إيركمـان (Jules Erckmann) **المغـرب الحديـث،** التـي قدمت تفاصيـل مدققة حول البلاط السـلطاني والجيش فضـلاً عن الصـراع الـذي كان يطبـع علاقـة القبائـل بالمخـزن. فقـد اسـتنتجوا، مـن دراسـاتهم، أن سـلطة السـلطان لا تعـدو أن تكـون سـلطة دينيـة محـض لا سـلطة زمنيـة، لأن القبائـل تعتـرف بالسـلطان كرئيـس ديني؛ وكرجل مكلف من الله بالدفاع عن التراب ضد الغازي الأجنبي؛ ولأجل هذا تقام الصلوات باسمه.

خلـص الباحثـون الأجانب مـن دراسـاتهم للقبائـل المغربية، إلـى تكريس القـول بثنائية **بلاد السـيبة وبـلاد المخـزن** [17]، المغـرب النافـع والمغـرب غيـر النافـع، التـي سـتفعل فعلهـا القـوي فيمـا بعد سـنة 1912، ذلـك أن سـلطة المخـزن لا تمـارس نفوذهـا إلا فـي جـزء ضئيـل مـن العالم القـروي؛ وهـو الجزء الـذي يشـمل أطراف المدن، والسـهول، في حيـن أن المناطـق الجبليـة والمتاخمة للصحـراء تعد مناطق الفوضى العارمة، والثورات، والقلاقل، والاضطرابات المستمرة.

علـى مسـتوى المعتقـدات وجـد هـؤلاء نوعيـن مـن الإسـلام فـي المغـرب: الإسـلام **الأول** هو إسـلام رسـمي أرثوذكسـي يتمركز فـي المدن وهـو إسـلام العلمـاء، والشـرفاء، والفئـات الارسـتقراطية المدينية؛ والإسـلام **الثانـي** هـو إسـلام شـعبي ينتشـر فـي العالـم القـروي، ويتضمـن تقديـس الأوليـاء الـذي يعـود بأصوله إلى التأثير الرمزي والسياسي لبعض الشخصيات المرابطية ذات الحظوة الكبيرة.

وقـد أفاضـت الدراسـات الإثنولوجيـة فـي إعطـاء تفاصيـل حـول المقـدس بالمغـرب، حيـث أكـدت أغلبهـا أن المرابـط يعتبـر مصـدراً أو سـبباً فـي الممارسـة الطقوسـية الشـخصية أو الجماعيـة، إذ إن الجماعـة المحليـة مـن موقـع حاجتهـا إليـه، تطلـب توسـطه فـي كل مـا يتعلـق بالشـؤون الدينيـة والاجتماعيـة الاقتصاديـة. يضـاف إلـى هـذا أن الولـي يتدخـل فـي العالـم الطبيعـي قصـد جعلـه ملائمـاً للنـاس وقصـد طلـب الفـأل الحسـن، فضـلاً عـن أنـه يتميـز بحضـوره

---

(17) بلاد السيبة مصطلح تاريخي مغربي يشير إلى الفضاء أو المجال الذي لم يكن مُؤمَّناً، ليس فيه أجهزة مخزنية للسلطان. وامتنعت قبائل بلاد السيبة عن دفع الضرائب، وكانت هذه البلاد تعترف فقط بالمكانة الروحية للسلطان، على عكس بلاد المخزن التي كانت خاضعة لسلطة الدولة بأبعادها الدينية والسياسية والمالية، حيث ينهض السلطان بنفسه بمهام تعيين الموظفين الساهرين على أحوال القبيلة من قياد وشيوخ ونظار، كما يشرف السلطان على حراستها بتكليف القبائل القريبة بالسهر على حماية الطرق الرئيسية، وتتميز أسواقها بوجود جباة المخزن في أبوابها، وكانت تتمتع طرق بلاد المخزن بمحطات استراحة تسمى «النزايل» لتموين المسافرين والقوافل.

الفاعل في السير العادي لشؤون الجماعة. ولربما هذا ما يفسر الإخلاص الجماعي/القبلي؛ والجهوي بل وحتى الوطني لكبار المرابطين.

على أن هذا التبجيل لا يقتصر على الأولياء والمرابطين الذين يتمتعون بـ«البركة» فحسب؛ بل يتعداهم إلى تقديس ظواهر طبيعية ومواقع أخرى كالقبور، والمزارات، والمغارات، وعيون المياه، وبعض النباتات، وهي ممارسات تدخل في سياق إسلام شعبي يمثل مزيجاً من المعتقدات الموروثة المتجذرة في التاريخ، وخليطاً من العقائد الإسلامية والوثنية.

قصدت هذه الدراسات فهم تركيبة الشخصية المغربية القاعدية (Basic Personality) وأسس تربيتها، ونسقها القيمي، والتقليدي كمحاولة للإحاطة بسيكولوجيا الإنسان المغربي؛ ولأجل هذا اتجه البحث صوب التأمل في طبيعة الثقافة السائدة (الفرعية والأساسية) وطبيعتها الإسلامية للكشف عن مميزاتها وخصوصيتها. والملاحظ أن هذه الأبحاث كرست في الكثير من مقولاتها مفاهيم الاستشراق التقليدي وأنثروبولوجيا الفكر الغرائبي والأسطوري الذي تحكمه المرجعية الأوروبية التمركز كمنطق وتفكير، فهي في حصيلتها قدمت الإنسان المغربي بوصفه شخصية ميالة إلى الإفراط في الاعتقاد بالغيبيات والخرافات؛ وأن عقليته قاصرة عن القيام بالاستدلال التدريجي، والتأمل النظري الخالص. إضافة إلى كونها عقلية تنفر من محاولات التركيب والتحليل، إلى غير ذلك من النعوت المعيارية والقيمية.

وإذا كان العديد من الدراسات التي قام بها الفرنسيون من مستكشفين وباحثين حول المجتمع المغربي؛ وذلك خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، تمثّل البنية الأساسية لهذه المساهمات السوسيولوجية والأنثروبولوجية التي لا غنى عنها لكل باحث في العلوم الاجتماعية؛ فإنها لا تنفصل عمّا أنتجته الأنثروبولوجيا الأنكلوسكسونية في دراسة مجتمعات حوض البحر الأبيض المتوسط وأفريقيا بعد الحرب العالمية الثانية التي ركزت بصورة رئيسية على نظام السلطة داخل هذه المجتمعات. وقد استقطب المغرب بعد الاستقلال عدداً كبيراً من الباحثين الأنكلوسكسونيين لعدة أسباب، أهمها تساهل السلطات المغربية في تسليم رخص البحث بالنسبة إلى الباحثين الأجانب مقارنةً مع باقي دول المغرب الأخرى من جهة، ورغبة البريطانيين في دراسة الأنظمة السياسية المحلية، بهدف التعمّق في فهمها لإحكام الطوق عليها؛ وهذا ما ساهم في بروز نموذج تحليلي جديد، سيعرف لاحقاً بالنموذج الانقسامي كتحليل أخذ يمارس جاذبية وإغراء لا يستهان بهما في مجال الأنثروبولوجيا عموماً، وبخاصة بعد أن وجد

طريقـه للتطبيـق على يـد ثلة مهمة مـن الباحثيـن (إيفانز بريتشـارد، دايفيد هـارت، غيلنـر، وواتربوري، ورايمون جاموس).

ثانياً: أنثروبولوجيا الإسلام

حيـن كتـب أنـور عبد الملـك دراسـته المهمـة «الاستشـراق فـي أزمـة» عـام 1963 كشـف أن الاستشـراق يعانـي بطرائقـه الفيلولوجيـة والتاريخانية مواريـث عصر الاسـتعمار. ومن جهة ثانية كشـف أنـه لـم يسـتفد أيضاً مـن الثـورة الحاصلـة فـي العلـوم الاجتماعيـة والتاريخية. يـرى رضوان السـيد هذه الملاحظـة الأخيـرة فـي منتهـى الأهميـة، إذ إن كل مدرسـة نقد الاستشـراق في مـا بعد لم تنتبـه إلى أن هـذا التخصـص أو المجـال يتعـرّض لاختـراق تدريجـي وتحـوّل لتسـميته، وهو مـا أفضى إلـى تحوله إلى أحـد أربعـة أمـور: نـزوع ألسـني يبـدأ بمسـائل نقـد النـص، ويصير إلى شـكل مـن أشـكال التفكيـك؛ أو بقاء على ما كان عليه مع تسـميته نفسـه دراسـات إسـلامية أو شـرق أوسـطية؛ أو دخوله ضمن دراسات التاريـخ العالمـي؛ أو تحولـه إلـى أنثروبولوجيـا. ولأن التوجـه الرابـع أو الأخيـر هـو الأكثـر ظهـوراً فـي العقدين الأخيرين، يتتبع السيد بعض وقائعه وصولاً إلى عام 2002.

وقـد بـرزت فـي هـذا المجـال دراسـات إرنسـت غلنـر(Ernest Geller) وكليفـورد غيرتـز [18] (Clifford Geertz) وزملائـه مـن أمثـال غيلسـنان (Gilsenan) وأيكلمان (Eickelman)، في حين اسـتمرت مدرسـة Libre واسـتمر طلال أسـد [19] وجيـرار لكلـرك وفْرِيد هاليداي وسـامي زبيدة [20]، فـي النظر إلـى الأنثروبولوجيا فـي إطـار النقـد الاسـتعماري، كمـا اسـتمروا جميعـاً يفسـرون الظواهـر في ضـوء هـذه المقولـة، وانفرد طلال أسد بنشر نقد جذري لأطروحة «أنثروبولوجيا الإسلام»[21].

يحـاول طلال أسـد [22] تحديـد المقصـود بأنثروبولوجيا الإسـلام، وما موضـوع بحثها؟ ناقـداً مرتكزاتها وهو في تفكيكه لها يناقش ثلاثة أجوبة شائعة حولها:

---

(18) كليفورد غيرتز، **تأويل الثقافات: مقالات مختارة**، ترجمة محمد بدوي؛ مراجعة بولس وهبة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009).

(19) Talal Asad, Anthropology and the Colonial Encounter (London: Ithaca Press, 1973).

(20) سامي زبيدة، **أنثروبولوجيات الإسلام: مناقشة ونقد لأفكار إرنست غلنر** (بيروت: دار الساقي، 1997).

(21) السيد، **الصراع على الإسلام**، ص 110.

(22) العنوان الأصلي للبحث «The Idea of an Anthropology of Islam» وهو محاضرة ألقاها في مركز الدراسات العربية المعاصرة بجامعة جورج تاون بواشنطن سنة 1985، وطبعت في آذار/مارس 1986.

1 - ليس هناك موضوع نظري هو الإسلام، كما يتضح في التحليل النهائي.

2 - الإسلام هو التصنيف الأنثروبولوجي لمجموعة من المصطلحات المتنافرة، يَعُدّها أصحابها «إسلامية».

3 - الإسلام كل تاريخي متميز ينظم مختلف أشكال الحياة الاجتماعية.

وهو إذ يختصر في مناقشة الجوابين الأولين، إلا أنه يُسهب في عرض ومناقشة الجواب الثالث، ولكنه مع ذلك مرفوض من قبله أيضاً.

في الجواب الأول يعرض لدراسة الأنثربولوجي عبد الحميد الزين في بحثه: «ما وراء الأيديولوجيا والميثولوجيا: البحث عن أنثروبولوجيا الإسلام»[23]، فيرى أنه قدم جهداً شجاعاً إلا أنه غير نافع بالحصيلة؛ فقد انتهى إلى القول بوجود أشكال متنوعة من الإسلام (كلٌ منها حقيقي، ومستحق لهذا الوصف على نحو متساوٍ) مؤكداً أن هذا سيقوده نحو العبارة الأخيرة في بحثه: «وهكذا يتلاشى الإسلام كمقولة تحليلية»، ليخلص منها أسد في نقده: إذا لم يكن الإسلام «مقولة تحليلية» فلا يمكن أن يوجد ما يدعى «أنثروبولوجيا الإسلام» قطعاً.

ما يتعلق بالرؤية الثانية فإنها تعاني قصوراً بنيوياً أيضاً، وهو إذ يعتبر مقاربة مايكل جلسنان أفضل ممثل لها، إذ يؤكد في كتابه الحديث **فهم الإسلام** [24] أنه لا يمكن إقصاء أي شكل للإسلام (من دائرة اهتمام الأنثروبولوجي) على أساس أنه ليس إسلاماً صحيحاً. إن اقتراحه ضرورة وضع الأشياء المختلفة، التي يعدّها المسلمون أنفسهم إسلامية، قيد الدراسة، هو حقاً قاعدة اجتماعية معقولة، ولكنها لا تساعد على تحديد الإسلام موضوعاً تحليلياً خاضعاً للبحث في نظر أسد، لأن الادعاء بأن الإسلام هو ما يشير إليه المسلمون في كل مكان على أنه كذلك يقود إلى تناقضات وتباينات، لأن هناك مسلمين في أنحاء شتى يعتقدون أن ما يراه أناس آخرون إسلاماً ليس من الإسلام في شيء، ومن غير الممكن أن نحل هذه المفارقة ببساطة.

أما الجواب الذي هو من النوع الثالث، فهو في رأيه، رغم أنه يرفضه في الحصيلة، أكثر المحاولات طموحاً في الإجابة عن السؤال الأساسي، وهو يتمثل بمحاولة أرنست

---

(23) Abdul Hamid El-Zein, «Beyond Ideology and Theology: The Search for Anthropology of Islam,» Annual Review of Anthropology, vol. 6 (1977).

(24) Michael Gilsenan, Recognizing Islam Religion and Society in the Modern Middle East (London: Croom Helm, 1982).

غلنـر فـي كتابـه **المجتمـع المسـلم** [25] حيـث يعـرض فيـه أنموذجـاً أنثروبولوجيـاً ذا أسـاليب مميـزة، تتفاعـل فيـه البنيـة الاجتماعية والمعتقد الديني والسـلوك السياسـي في كلٍّ إسـلامي واحـد، لكنه يعتقد أنّ الإسـلام ليـس مفهومـاً نظريّـاً يمكـن بنـاؤه بمعـزل عـن الممارسـات التـي يمارسـها أنـاسٌ يسـمّون «مسـلمين» علـى مـرّ العصـور، وهـم يختلفـون حسـب الظـروف والبيئـات التـي يعيشـونها، ولا يمكـن تحديدهـم بفعـل عامـل نظـريّ أو إمبيريقـيّ داخل إطـار واحد. يخلص أسـد إلـى اعتبار الإسـلام «تقليداً خطابيّـاً» (Discursive Tradition)، مسـتفيداً بذلـك من أطروحـة فوكو عن الخطاب بوصفه سـلطة (بمعنى أنّـه ليـس معـزولاً عـن القـوّة التـي تكوّنـه)، فهـو خطـاب قـوة ابتـداءً مـن القوانيـن والعقوبـات إلـى النشـاطات المنضبطـة للمؤسسـات الاجتماعيـة (الأسـرة - المدرسـة - المدينـة) والأجسـاد البشـرية (الصـوم - الصـلاة - الطاعـات - الكفـارات)؛ ليعبـر بعد ذلك إلـى خصوصية خطـاب القوة المحـدد لهذه الاسـتعدادات النفسـية المتمثلة بالأمزجـة والحوافز، مصرّاً على أنّ «الإكراه شـرط للوصـول إلى الحقيقة، وأن الانضبـاط شـرط للحفـاظ عليهـا»[26]. فعبـر منطـق القـوة والمعاملـة الصارمـة والمـران والتربيـة، واسـتناداً إلـى عنصـر الزمـن، تتحـول كل تلـك الإكراهـات إلى اسـتعدادات نفسـية مـن أمزجـة وحوافز، وإلـى إرادة، وهـو مـا تعمـل كل الأديـان تقريبـاً علـى تكريسـه كعمليات مـن الانضبـاط لتربيـة النفوس بصـورة دوريـة ومتجـددة قصـد إيصالها إلـى اسـتعدادات نفسـية معينة من جهـة، وغرس حقائـق دينية تجاه الذات والوجود والآخرين من جهة أخرى.

ثالثاً: الأطروحة الانقسامية.. من ابن خلدون إلى غلنر

فــي المقابــل ينظــر غلنــر (1925 - 1995) إلــى الجوهــر الأصلــي للإســلام بوصفــه دينــاً نصّيــاً يتميّــز بنــزوع طهــوري شــديد، هــذه الطهوريــة يخفــف مــن حدتهــا التقليــد الأكثــري للســنة الــذي يظهــر فــي صــورة تــوازن بيــن الأعــراف المدينيــة والســلطة والعلمــاء، وهــي أكثــر مــا تظهــر فــي الأزمــات، إذ يعــود النــص إلــى البــروز ويظهــر علمــاء متشــدّدون يتســلحون بالنــص مــن أجــل اســتعادة الطهوريــة أو البــراءة الأولــى، وهــي لــن تســتعاد طبعــاً، ولكنــه يــرى فــي المقارنــة بيــن المدينــة والقبيلــة أن المدينــة فــازت، بمعنــى أنهــا احتفظــت بمركزيتهــا وبقيــت الشــرعية لــدى العلمــاء، حــراس النــص ومؤوّليــه والقائميــن علــى حيــاة الجماعــة الشــعائرية والعرفيــة فــي

(25) Ernest Gellner, Muslim Society (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1981).

(26) Talal Asad, Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam (Baltimore; London, The John Hopkins University Press, 1993), p. 34.

مواجهـة السـلطة المهـزوزة لدولة القـوة والضرورة. وقـد تكون الأزمـة الحالية تعبيـراً عن تقبّـل الحداثة بهـذه الصيغـة المعقّـدة؛ فالمناضلـون الأصوليـون هـم فـي هـذا السـياق، بحسـب غلنـر، أولئـك الذيـن يعيدون قراءة النص لتجديد التقليد وتطهير الحياة الإسلامية من الانحرافات والدخول في العصر[27].

اسـتخدم إرنسـت غلنر، وفـي إطار مـا يعـرف بأنثروبولوجيا الإسـلام، فرضيـات وأطراً تحليليـة تنتمي إلـى ما يعـرف بالأطروحة الانقسـامية وهي مـن بين المقاربات التي مارسـت إغـراءً كبيراً علـى الباحثين الأنثروبولوجيين، وبخاصة المهتمون منهم بمجال المجتمع القروي بالمغرب [28].

تسـتند الأطروحة الانقسـامية تاريخيـاً إلى نظريـة «العصبية» التي صكهـا ابن خلدون، ومـن الناحية السوسـيولوجية تتكـئ علـى تنظيـر مؤسـس علـم الاجتمـاع الفرنسـي إميـل دوركايـم، الـذي تحـدث في كتابه الشـهير **تقسـيم العمـل الاجتماعي** عن «التضامـن العضوي» الذي يسـود المجتمعـات التراتبية أي الطبقيـة والغربيـة عمومـاً، و«التضامـن الآلـي»، وهـو الـذي يميـز المجتمعـات المسـاواتية والتقليديـة، حيـث يغيـب تقسـيم العمـل وتنعـدم التراتبيـة الاجتماعيـة، وحيـث التماسـك الاجتماعي فيهـا ينتج من «التشـابه» و«الاختـلاف»، لأن تشـابه «القسـمات» الاجتماعيـة يجعلهـا تتحـد بينمـا اختلافهـا يجعلهـا تحافـظ علـى اسـتقلالها وعـدم ذوبـان بعضهـا فـي بعـض. والأهـم هنـا هـو أن دوركايـم يعَـدّ أول مـن تحـدث عـن المجتمعـات الانقسـامية عندمـا كان يصـف نمـط التضامـن الاجتماعـي لبعـض القبائـل الجزائريـة محـدداً إيـاه كمقابـل ليـس «تاريخيــاً» فقـط، بـل «وجـودي» للمجتمـع الفرنسـي والغربـي عموماً، حيث الفردانية والليبرالية والرأسمالية توجد في هيئتها الأنضج.

وقـد تبـدو أهميـة هـذه النظريـة وجاذبيتهـا أيضـاً، فـي طابعهـا التبسـيطي وفـي مـا تقدمـه مـن قـدرة علـى اسـتيعاب مختلـف صنـوف ومسـتويات الحيـاة الاجتماعيـة والسياسـية، ضمـن مقـولات أكثـر بداهـة وأوليـة مـن قبيـل: مقولـة «النسـب» - الجينالوجيـا - التـي يمكـن اعتبارهـا محـور التحليـل الانقسـامي، فمـن خلالـه تتحـدد مسـتويات التنظيـم الاجتماعـي والسياسـي «الانقسـامي» كافـة، بـدءاً مـن أصغـر وحـدة (العائلـة)، وانتهـاءً بأكبرهـا (القبيلـة). مـن هنـا القرابـة

---

(27) Gellner, Ibid.

(28) عبد الله حمودي، «الانقسامية والتراتب الاجتماعي والسلطة السياسية والقداسة: ملاحظات حول أطروحات كلنير،» في: ليليا بن سالم [وآخرون]، **الأنثروبولوجيا والتاريخ حالة المغرب العربي**، ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1988)، ص 60.

النظرية لهذه الأطروحة مع المفهوم الخلدوني للعصبية والقبيلة فهو بمنزلة أبي المنظّرين الانقساميين.

لكن، إذا كان أحد أصول الأطروحة الانقسامية يمتد، بصورة أو بأخرى، إلى حدود ابن خلدون ونظريته حول «العصبية والدولة»، فإن الأساس الإبستيمولوجي الذي بلور هذه المقاربة يعود إلى السوسيولوجيا الوضعية وبخاصة مع إميل دوركايم كما أشرنا؛ فهو أول من صاغ مفهوم الانقسام (Lasegmentation) أو «النسق الانقسامي»، معتبراً أن المجتمع «القبائلي» بالجزائر يقدم النموذج الأرقى لهذا النمط من التنظيم، فهو مجتمع تقليدي، قبلي، يجهل أي نوع من أنواع السلطة المنظمة، وهذا ما يمنحه خاصية المجتمعات ذات التضامن الآلي، أو ما يمكن تلخيصه في مقولة «النسق الانقسامي». وقد حدد بذلك أحد أهم شروط هذا النسق في مقولتَي: «التشابه والتباين» أو «الاتحاد والتعارض»: «فلكي يكون التنظيم الانقسامي ممكناً، لا بد من أن تتشابه الأقسام. وبدون هذا التشابه لا يمكن أن تتحد وأن تتباين، وبدون هذا التباين والخلاف سيضيع بعضها في بعض، وتنتهي إلى التلاشي».

لقد وجد الانقساميون بالطبع ضالتهم في هذا التمييز، حيث أسقطوا النموذج الآلي على مجتمعات قبلية أفريقية، رأوا فيها النقيض التاريخي والسوسيولوجي لمجتمعات أوروبا «العضوية» أو (الطبقية)، مستندين في ذلك إلى منهج في المقاربة والتحليل يقوم على أساس الدمج بين الوظيفية (Functionalism) والبنيوية (Structuralism). وكانت البداية مع بعض الباحثين الأنكلوسكسون، الذين يعَدّ الأنثروبولوجي الإنكليزي إيفانز بريتشارد [29] بحق أول من طبّق النموذج الانقسامي على مستوى ميداني، وأهم من صاغها عملياً، وذلك في إطار دراساته الميدانية حول قبائل «النوير» السودانية وقبائل «بدو برقة» الليبية، مؤسساً بذلك لنظرية متكاملة تجمع ما بين الفلسفة النظرية والعملية لما سيعرف بالنظرية الانقسامية التجزيئية في ما بعد؛ فقد استطاع وبذكاء أن يوضح قواعد وأبعاد اللعبة السياسية في المجتمع الانقسامي، التي صورها على هيئة «لعبة الشطرنج». وكان من بين أهم نتائج أبحاثه تلك - حول قبائل النوير السودانية - هو أن القبائل تكون وحدة سياسية، وهي منبثقة من جماعات متعددة (عشائر)، كما أن القبائل المتعددة تؤلف بدورها اتحاداً

---

(29) يعتبر العالم البريطاني إيفانز بريتشارد من أبرز وأهم الباحثين الذين درسوا قبائل مختلفة في السودان منها «النوير وازاند ودينكا وشيلوك وأنواك ولويو»، وفي سورية وليبيا أيضاً، وغيرها من الدراسات التي قدمها، التي ساعدت وأثرت في كثير من العلماء وبخاصة في البحوث التاريخية والأبحاث حول الأديان. ويعتبر إيفانز بريتشارد أحد رواد المدرسة البنيوية الوظيفية مع رادكليف براون ومالينوفسكي.

قبلياً أو تحالفاً، وهذا هو أرقى مجتمع سياسي يعرفه هؤلاء القبليون. كما حاول إبراز كيفية اشتغال آليتَي «التعارض» و«التحالف»، كما صاغهما دوركايم من داخل النسق الانقسامي، لتصبح القبيلة أو البناء القبلي على شاكلة «نظام وظيفي» تحكمه «بنى القرابة والنسب»، في إطار اللعبة الانقسامية التي تتحدد من خلال القسمات المتعارضة والمتوازنة أيضاً. فكلما تم الانتقال إلى مستويات أعلى، اختفت عوامل الصراع والتعارض، بدءاً من خط النسب وانتهاءً بالقبيلة، ثم الاتحاد القبلي. ولعل أفضل ما يلخص ذلك هو المثل العربي « أنا وأخي على ابن عمي، وأنا وابن عمي على الغريب».

في مجتمع كهذا إذاً، تحكمه آليات الانشطار والانصهار التي تخضع بدورها لمنطق النسب، لا وجود لأي نوع من التراتب الاجتماعي، لأن أساس المجتمع الانقسامي هو وحدة النسب، مع ما تفرضه هذه الوحدة من مساواة بين كل مكونات النسق. وهذا يعني، من بين ما يعنيه، غياب أي احتكار للعنف المشروع (السلطة)، لأن «البنية الانقسامية تحول دون تمركز السلطة في أية هيئة أو شكل أو جهاز خاص»، والنتيجة طبعاً غياب الدولة في الأصل.

والواقع أن أول من حاول تطبيق هذه النظرية في المجتمع المغربي هم زمرة من الباحثين والعلماء في هذا الميدان، من بينهم: ديفيد هارت الذي قدم دراسة وافية عن قبائل بني ورياغل، وجون وانزبوري [30] الذي قدم دراسات تهتم بنسق السلطة والمجال السياسي المغربي، وريمون جاموس الذي قدّم دراسة حول **العرض والبركة** وأيضاً إرنست غلنر في مونوغرافيته الشهيرة **صلحاء الأطلس** بطبيعة الحال وغيرهم كثير.

إنّ المجتمع الانقسامي حسب هذه النظرية ينقسم بصورة دائمة إلى عدد من الأجزاء المتشابكة في ما بينها تمثل هندسة اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية، ما يربط بينها هو عامل الانتساب إلى نفس الأب أو الجد أو المؤسس الأول؛ وهو ما يصطلح في الأدبيات الأنثروبولوجية على تسميته «الجد المشترك»، ومن طبيعة هذه الأجزاء أنها تكون متصارعة أحياناً، وفي أحيان أخرى تكون متوحدة، وهو مبدأ ناظم يحكم المجتمع الانقسامي تحت مسمى لعبة الانصهار والانشطار التي تؤدي دوراً مهماً في الحفاظ على بقاء النظام، فهي تمنع الانفجار وبالتالي تبقي هذه الأجزاء متكاملة في العمق. زد على ذلك أنه من خصائص المجتمع الانقسامي أيضاً أنه يجهل تقسيم العمل وبالتالي تنعدم فيه

---

(30) جون واتربوري، **الملكية والنخبة السياسية في المغرب**، ترجمة ماجد نعمة وعبود عطية (بيروت: دار الوحدة للطباعة والنشر، 1982)، ص 34.

الاستراتيجية الاجتماعية المبنية على تقاسم الأدوار، وبالتالي يبقى المجتمع الانقسامي محافظاً على أكبر قدر من المساواة. أما الخاصية الأخرى فتتمثل بأن الزعيم الديني يظل هو محور عملية التحكيم في كل تلك الأجزاء، فهو يمنع حدوث الانفجار، وبالتالي يؤدي دور الوساطة بين الأطراف ولا يتدخل في الصراعات.

كل هذه الخصائص رأى فيها غلنر نموذجاً يمكن تطبيقه في المجتمع المغربي، وبالتالي برز التحليل الانقسامي في الإرث السوسيولوجي حول المجتمع المغربي مع المدرسة الأنكلوسكسونية بالأساس. كما تزامن هذا الاهتمام مع بداية تفكك القبائل وتصاعد سيطرة الحكم المركزي. أخذ غلنر كل هذه العناصر بعين الاعتبار في دراسته للقبائل المغربية، فهو يرى أنّ المجتمع في هذه القبائل ينتظم تلقائياً في غياب السلطة المركزية، بل يعتبر أنّ الأجزاء التي يتكون منها المجتمع هي دائماً في تعارض مستمر، هذا التعارض هو الذي يسمح في نفس الوقت بالتلاحم بين العناصر المشكِّلة للنسق. إنّ أساس هذا التعارض والتناقض - يقول غلنر - يستند إلى التساوي ليحقق النظام، كما أنّ سلطة الزعماء السياسيين تكون ضعيفة في مثل هذه المجتمعات التقليدية، بل إنّ السلطة كأداة عملية تكون موزعة بالتساوي وبالتالي تتميز بنوع من المساواة، الأمر الذي يمنع تمركز السلطة في يد واحدة.

لا شك أنّ جهود أرنست غلنر قدمت نوعاً متطوراً من الأبحاث في المقاربة الانقسامية لدراسة دور الدين في مجتمع المغرب في تشكلاته المختلفة المخزنية والقبائلية وفي الأوساط المدنية الفقيرة، ممثَّلة بالسوق والزاوية والمسجد، وكيف أنّ البناء الاجتماعي وتحديداً الأسري والعشائري ما هو سوى تجسيد للممارسة والعلاقات الدينية. كذلك استخدم آراء الآباء المؤسسين لعلم الاجتماع: ماركس ودوركايم وفيبر لتقديم تفسيرات للسلوكيات الدينية في المغرب المدني والريفي (القبائلي)، إضافة إلى أفكار عامة حول كيفية تفسير القيادات السياسية للنصوص الدينية، انطلاقاً من فكرة مؤدّاها أن الإسلام يقدم في نصوصه الأصلية مخططاً أو مسودة لأسلوب حياة وثقافة ما.

في الحصيلة، إن ما قدمه غلنر كان مبنياً في الأصل على نموذج النظرية الانقسامية التي اعتمدها كثيرون في إطار بحثهم المستمر عن ملامح وطبيعة البنى التي تحكم مجتمعاً صاعداً اسمه المغرب، حيث ستأتي في ما بعد أطروحات لسوسيولوجيين وأنثروبولوجيين آخرين ينتمون إلى بلدان مختلفة سوف يرون في النظرية الانقسامية ضعفاً لا يمكن أن يؤدي إلى فهم عميق لبنية المجتمع المغربي وطبيعته الأصيلة، بل سيرَون أنها

حكم مسبق وغير مجدٍ ولا بد من نموذج تفسيري جديد يكون من صميم المجتمع نفسه لفهم معمّق لطبيعته وأنماطه دون أن يؤتى به مسبقاً لينزل كقالب يعقد طبيعة المجتمع أكثر مما يوضحها.

رابعاً: المقاربة التأويلية... غيرتز و«الإسلام مُلاحظاً»

في المقابل قام كليفورد غيرتز (1926 - 2006) بعدد من الدراسات الميدانية والنظرية عن المجتمعات المسلمة وخصوصاً في كلٍّ من إندونيسيا والمغرب. يعَدّ كتاب كليفورد غيرتز **الإسلام ملاحظاً**[31] من أغنى وأهم أبحاثه إلى جانب **تأويل الثقافات** الذي عُدّ من أهم الأعمال الأنثروبولوجية التي صدرت في القرن العشرين، فهو يمثل عصارة تنظيراته. كما أن أهميته نابعة من كونه كتاباً كان له دور معرفي ومنهجي في حقل الأنثروبولوجيا. مثل هذا العمل محور مدرسة فكرية اتسعت دراساتها حول الوطن العربي والإسلامي بفضل الأطروحات التي ضمّنها غيرتز كتابه. من الناحية المنهجية والنظرية يعد كليفورد غيرتز أهم الباحثين الأنثروبولوجيين المعاصرين، عدا عن كونه من الباحثين الميدانيين المهمين. فقد اهتم بما يسميه الوصف الكثيف للمعطيات الميدانية أو ما يسمى التحليل الرمزي وتحليل المعنى والأنساق الثقافية. وللإشارة، يعَدّ كتاب غيرتز **سوق صفرو**[32] أشهر كتبه حول المغرب، حيث يقوم بدراسة ظاهرة السوق التقليدية بصفرو إبان الستينيات من خلال مقاربة أنثروبولوجية معمقة تعنى بخصوصية المعاملة الاقتصادية في إطار ثقافي مغربي، وهي تندرج في خضم نقاشات نظرية حول علاقة الاقتصاد بالثقافة. في كتابه **دين جاوة** درس في إندونيسيا الدين بوصفه شبكة دلالية مركزاً على ما يُعرف بالباطنية الجاوية وأثر العادات ذات الأصول الهندوسية في بلورة صورة إسلام مركَّب يُمثِّل مفهوم الإسلام في إندونيسيا وتحديداً في جزيرة جاوة.

في تقديمه للترجمة الفرنسية لكتابه **الإسلام ملاحظاً** يعيد غيرتز قراءة عمله الصادر سنة 1968، محاولاً وضع الدراسة في سياقها العام؛ حيث يبدو أن التحليل المقارن للدين له فوائد برغم أن تلك المحاولة انطلقت في مرحلة كان فيها هذا التحليل في بداياته الأولى،

(31) Clifford Geertz, Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1968).

(32) Clifford Geertz, Le Souk de Sefrou: Sur l’économie du bazar (Paris: Editions Bouchene, 2003).

معتمـداً علـى الأبحـاث الميدانيـة التي أنجزهـا بين عامـي 1952 و1954 بإندونيسـيا، وبيـن عامي 1964 و1965 بالمغـرب، عـدا عـن الزيارات المتكـررة للمغرب، حيـث كان الاهتمـام منصبّاً علـى متابعة ورصد الحيـاة الدينيـة والاجتماعيـة، معتمداً أيضـاً على التجربة الشـخصية وتأثيراتهـا. ويمكننا أن نجمل أسـئلة الأبحـاث التـي قـام بهـا غيرتز فـي بعدهـا النظـري والأنثروبولوجي حـول علاقة الديـن بالمجتمـع في ما يلـي: مـا التجربة الدينيـة وما أنماطها؟ هـل تخضع عقيـدة تدعي الكونيـة للتغيير؟ كيف يجيب الإسـلام عن تحدي الحداثة؟

يتصـدى كليفـورد غيرتـز للإجابـة عن هـذه الأسـئلة السوسـيولوجية الكبرى مـن خلال كتابه **الإسـلام ملاحظـاً**. بوصفـه وريثـاً لماكـس فيبـر، يقطـع غيرتـز مـع السوسـيولوجيا المقارنـة، بالقـدر نفسـه الـذي يقطـع فيـه مـع الاستشـراق، ويرفـض ملاحظـة الإسـلام كإيمان واحـد (موحـد)، والعالـم الإسـلامي ككيان متجانـس مقـاوم للتاريـخ في النهايـة، يختـار غيرتز تحليـل تجربتيـن اجتماعيتيـن تنتميان إلـى الحضارة الإسـلامية، إندونيسـيا والمغـرب، ورصـد التمايـزات والاختلافـات التـي تتعـارض مـع الأسـاليب الدينيـة التقليديـة للمجتمعيـن، وتتبُّـع التحـولات منـذ القـرن التاسـع عشـر. كمـا يبيـن غيرتـز كيـف أن هـذه التطـورات أنتجـت عوالـم روحيـة متباينة جـداً: فـي المغـرب، الرؤيـة الدينية تسـتدعي النمـط الحركي، والأخلاقـي، والفردانـي، فـي إندونيسـيا، العكـس، جماليـة، اسـتدخالية، ذوبـان الشـخصية. بهـذا العمـل يضـع غيرتـز أسـس براديغـم أنثروبولوجيـا ثقافيـة تأويليـة وعرفـت تطـوراً كبيـراً فـي الولايـات المتحدة الأمريكيـة. يقـال عـن هـذا الكتـاب إنه مـن أهـم وأخطر كتـب كليفـورد غيرتز، إذ سـعى فيه إلى بسـط نظريـة شـمولية حـول العالـم الإسـلامي مـن خـلال نموذجَـي المغـرب وإندونيسـيا، حيـث أصبحـت الخطـوط العريضـة لأطروحتـه تمثـل منهـج الدراسـات الأنثروبولوجية حـول المغـرب منذ صـدور كتابه. فقـد عمـد فيه إلـى تحليل «أنسـاق الدلالة» التي يسـتعملها الفـرد داخل الحيـاة الاجتماعيـة، وعليه قام بتحليـل قصة الولي اليوسـي، الشـخصية الأسـطورية كمـا يتمثلها ويتداولهـا الخيال الشـعبي المغربي في تعبيـره عـن معنـى «البركـة»، التـي تعنـي تجلّـي المقـدّس كهبـة إلهيـة يختـص بها أنـاس معيَّنـون دون غيرهـم. فالولـي الصالـح يمتلك البركـة بنفس الطريقـة التي يحصـل بها الناس علـى القوة والشـجاعة أو الجمـال أو غيرهـا مـن الصفـات الموهوبـة. لكـن البركـة قـد يتـم الحصـول عليهـا مـن طريـق النسـب المنحـدر مـن الرسـول أيضـاً، وترمز قصة اليوسـي مع السـلطان المولى إسـماعيل إلى العلاقة بيـن البركة الأنسـابية والبركـة الإعجازيـة، وكيـف تفـرض الثانيـة علـى الأولـى الاعتراف بهـا وإضفـاء الشـرعية عليها. فقـد كان الأوليـاء وهـم مالكـو البركة بامتيـاز، بمنزلـة المؤسسـين الحقيقيين للوعـي والنمـاذج المكوّنة للمجتمع قديماً، إلا أن ذلك بدأ يتغير مع بداية القرن العشرين.

وعلـى أسـاس هـذه النمـاذج المثاليـة حاول أن يوسِّـع فكـرة كيف تأسسـت صـورة القائد/السياسـي فـي مقابـل القائد/الروحـي وكيـف تمكَّـن القائـدان محمـد الخامـس وسـوكارنو مـن خلق صـورة حديثة لقائـد سياسـي يحمـل كاريزمـا روحيـة بحسـب السـياقات الثقافيـة المختلفـة بيـن البلديـن. إضافـة إلى اسـتفاضته الغنيـة فـي توظيـف آليـات تحـوّل تفسـير النصـوص إلـى واقـع سياسـي واجتماعـي حديـث، مسـتفيداً مـن مختلـف المفاهيـم التحليليـة حـول المغـرب، وخصوصـاً مفاهيـم مثـل: المخـزن، وبـلاد السـيبة، والمغـرب المفيـد وغيـر المفيـد، وكيـف أن هـذه المفاهيـم الفرنسـية الاسـتعمارية بلـورت النمـوذج المثـال للفكـر السياسـي والحزبـي فـي المغـرب. بينمـا تقليـد الأوليـاء الذيـن أسَّـسـوا لدخـول الإسـلام إلـى إندونيسـيا، فـي وجدانهـم وجذبهـم الصوفـي وباطنهـم، أدى إلى ظهـور مفهوم الباشسـيلا، ومن ثم الإسلام الإندونيسي الباطنيّ النزعة القادر على التعايش مع أفكار مركّبة ملفقة الترابط.

لقـد أسـهم غيرتـز فـي اسـتعراض قـوة النـص فـي تفاعلـه مـع الواقـع وإبـراز آليـات اشـتغاله فـي المجتمـع، وكيـف أنّ النـص الدينـي المتسـامي يعـاد إنتاجـه كتفسـيرات أيديولوجيـة تبريريـة لمظاهـر مفهـوم الإسـلام في البلدين بصـورة تؤمّن التكيـف والتلاؤم مـع نظام الحيـاة وإكراهاتها اليوميـة؛ انطلاقاً مـن واقعهـا الثقافـي - الاجتماعـي وليس انطلاقـاً من معـانٍ أزلية نصّيـة كما يدّعـي أو يظـن البعض في الوهلـة الأولـى. وتظهـر تفاصيـل رؤيـة غيرتز للإسـلام فـي نصوصـه المختـارة في كتابـه **تأويـل الثقافات** [33] بوصفـه الديـن نظـام حياة يضفـي المعنى والدلالة على رموزها وطقوسـها وأسـرارها، وهـو بهذا يعَدّ مـن الأنثروبولوجييـن الذين جدَّدوا الأنثروبولوجيا بتحريرها من صور التفسـير السـببي، السـيكولوجي أو البنيـوي أو الاجتماعـي، علـى النحـو الـذي كان يظهـر مـع رواد الأنثروبولوجيـا فـي الثلثيـن الأوّليـن من القرن العشرين.

اسـتطاع غيرتـز، بفضـل انفتاحـه العريـض علـى فكـر ماكـس ڤيبـر، الذي يـرى أنّ «الإنسـان سـجين شـبكات مـن المعانـي نسـجها بنفسـه»، أن يبلـور فكرة رئيسـية مفادهـا أنّ شـبكات المعانـي هذه هي التـي تكـوّن الثقافـة، وتجعل منها نسـقاً يتجسـد فـي «الرموز المنقولـة تاريخياً»؛ هذا النسـق، فـي رأيه، هـو «الـذي ينظـم الحيـاة الذاتيـة ويوجـه السـلوك الخارجـي». وتظهـر هـذه الفكـرة، التـي تقطـع مـع تصـور الثقافـة علـى الطريقـة السوسـيولوجية الكلاسـيكية الموروثة عـن دوركايم، فـي كثير مـن أعماله، إذ بيّـن فـي تفسـيره أن الثقافـة هـي علم تأويلـي يبحث عـن معانٍ أكثـر منه علمـاً تجريبيـاً يبحث عن قواعـد. وهـذه القناعـة هـي التـي جعلتـه يصـر علـى ضـرورة «الوصـف المكثـف» للظواهـر وللمجـال موضوع الملاحظة.

---

(33) غيرتز، **تأويل الثقافات: مقالات مختارة**.

لقـد ارتبطـت أفـكار كليفورد غيرتـز بالرصيـد النظري الذي وفّـره ماكس ڤيبـر، لكن أيضـاً بملاحظاته ومشـاهداته الميدانيـة فـي بقـاع مختلفـة مـن العالـم، إذ تأمـل أنظمـة الديانـات والعقائـد وأسـاليب التفكيـر والقيـم والممارسـات التـي تتأسـس ضمنها ومـن خلالها الحيـاة الاجتماعيـة، ليخلص إلـى نتيجة أساسـية، هـي أنّ هـذه الأنظمـة الثقافيـة هـي التـي تضفي المعنـى علـى الوجود فـي أعين النـاس. كما ارتبطـت أعمـال كليفـورد غيرتـز بتاريـخ الأديـان المقـارِن والدراسـات الثقافيـة؛ هـذا إضافة إلى تشبعه بـالأدب الـذي منحـه مسـاحة مـن الخيـال، خلقـت نوعـاً مـن التلاقـح بيـن الكتابـة الأدبيـة والكتابـة الأنثروبولوجيـة. وكل هـذه الروافـد، الفلسـفية والتاريخيـة والأدبيـة والميدانية، أسسـت لنظريـة تأويلية كان لهـا كبيـر الأثـر، ليـس فـي ميـدان الأنثروبولوجيا فقـط، وإنمـا في ميادين أخـرى أيضاً، فـي الآداب والعلـوم الإنسـانية والاجتمـاع [34]. وكان لاسـتخدام غيرتـز منهجية الفهـم التأويلي والظاهراتـي أثر عظيم فـي قيـام مدرسـة تعـدَّدت دراسـتها وتناولهـا لمظاهـر الديـن وانعكاسـاته فـي ثقافـة وحيـاة المجتمـع المغربـي، فظهـر كثـر مـن تلاميـذه درسـوا الطرائـق الصوفيـة، وتحديـداً التوجهـات الشـعبية العجائبيـة ذاتهـا، مـن مثل العيسـاوية في دراسـات كارينزانـو وغيره من دراسـات تتنـاول البركة وطقـوس القرابين؛ كمـا تفتـح الأعيـاد الدينية عنـد إيكلمـان مجالاً لدراسـات خصبـة تناولت طقوسـه، بوصفـه ثقافة تعطي معنى ونظاماً للحياة اليومية [35].

يختلـف غيرتـز مـع غلنـر فـي رؤيتـه العامة للإسـلام، فبحسـب غيرتـز لا يمكـن أن يحـدث تغيير ما فـي المجتمـع أو فـي الثقافـة إذا مـا أخذنـا برؤيـة غلنـر حـول الـدورات المكـرورة علـى النـص الواحـد والمجتمـع الواحـد، مـع بقـاء الجوهـر ثابتـاً كمـا يزعـم. بـل الأحـرى القـول إن المجتمـع الإسـلامي مثل سـائر المجتمعـات، شـديد الحركة والتغيّـر، أما البنـى والثوابت الظاهرة عليـه فهي رموز، تبقـى عناوينها وتتغيّـر معانيهـا، وتنقطـع أو تتضـاءل علاقاتهـا بالواقع فـي الأزمـات، فيظهر التشـدّد أحياناً بسـبب توتر المقـدّس والتباسـه. فليـس هناك مجتمـع عالمي إسـلامي، بل هناك مجتمعات إسـلامية وتقاليد إسـلامية متعـددة لا تجمعهـا إلّا رمـوز ومقدسـات عليا، تُظهر وحدة أو شـبه وحـدة في الوعي، لكـن لا علاقة في الواقـع بيـن مـا يحـدث فـي المغـرب، ومـا يحـدث فـي إندونيسـيا. وتحـدث التطـورات الاجتماعيـة والثقافية في المجتمعات الإسلامية مثلما تحدث في المجتمعات الأخرى التي لا تدين بالإسلام.

---

(34) محمد حبيدة، «لقاء علمي حول «كليفورد غيرتز والأنثروبولوجيا التأويلية»، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقنيطرة بتاريخ 28 أيار/مايو 2011، <http://ribatalkoutoub.com/?p=932>.

(35) أبو بكر بن أحمد باقادر، «الدين والأنثربولوجيا» مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 24 كانون الأول/ديسمبر 2014، <https://bit.ly/38mk4o1>.

ولقـد أثـرت آراء ودراسـات كل مـن غلنـر وغيرتـز علـى قطـاع واسـع مـن الباحثيـن الأنثروبولوجييـن الدارسـين للوطـن العربـي، لكـن دراسـاتهم لـم تقتصـر علـى تقديـم تصـور عـام شـامل، وإنما ركـزت على جوانـب محـددة، ومـن هـذه الجوانب دراسـات سـعت لتقديم تصـورات النـاس والمعاني التي يسـقطونها على فهمهم لممارسـاتهم وطقوسـهم الدينيـة اليومية، ولعـلّ ما قام به إدوارد فيسـترمارك فـي المغرب في دراسـاته عن البقايا الوثنية داخل المعتقدات والممارسـات الدينية، رغم كل مظاهر الحداثة في مجتمعاتنا، يؤكد أنها لا تزال سـطحية في تأثيراتها، مثل دراسـته المربوطية والبركة والحسـد واللعنة ودراسـة التعبيرات الفولكلورية للدين، بوصفها مكونات أساسية لا يزال لها أثرها في حياة قطاعات كبيرة من السكان [36].

وقـد حظيـت الإجـراءات القانونيـة والقضائيـة بشـيء مـن الاهتمـام، وتعـد دراسـات لورنـس روزن (Lawrence Rosen) حـول **أنثروبولوجيـا العدالـة** [37] و**التفـاوض للوصـول إلـى الواقع** و**النظر إلـى القانون**، وبالـذات مـا تعلق منـه بالأحوال الشـخصية بوصفهـا أمراً ثقافيـاً، إذ من طريـق هذا الفهم يُعـاد تعريف معنـى المفاهيـم الأساسـية مـن زواج أو قرابة على هذا الأسـاس. اهتمت هـذه الدراسـات بالكيفية التي تعمـل بهـا المحاكـم الشـرعية، ولقـد أعـدّت دراسـات حـول الموضـوع، لعـلّ مـا تـمّ فيهـا حـول اليمـن داخـل إطـار المذهـب الزيـدي مـن أهمهـا. وهنا نجـد تقاطعـات مهمة بيـن تقديـم ملاحظـات ميدانية حـول إجـراءات التقاضـي فـي المحاكـم الشـرعية وبيـن دراسـة الكيفيـة التـي يتعامـل بهـا القاضـي مع النصـوص الفقهيـة، وبالـذات حـول فهـم الدليـل والقرينـة القانونيـة، في مـا سـمي «دولة الخـط» كناية عن الصكوك الشرعية الصادرة عن تلك المحاكم.

واهتـم بعـض الأنثروبولوجييـن بكيفيـة تكـوّن العالـم والواعـظ المسـلم، بوصفـه نتـاج واقعـه الثقافـي والاجتماعـي. وهنـاك فـي هـذا السـياق، دراسـات عديـدة اهتمـت بدراسـة كيفيـة تكـوّن الفقيـه أو الواعـظ، فقدمـت دراسـة لإيكلمـان الكيفيـة التـي تشـكّل بهـا مسـار فقيـه فـي إحـدى القـرى المغربيـة [38]، ودرس ذلـك مـن حيـث معرفـة قـوة الخطـاب الشـرعي التقليـدي وتأثيـره فـي سـاكني تلـك المنطقـة [39]. ودرس أنطـون ريتشـارد أسـلوب خطيـب الجمعـة ودوره وتأثيـره فـي

---

(36) منديب، **الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب**، ص 16 - 22.

(37) Lawrence Rosen, The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1989).

(38) Dale F. Eickelman, Moroccan Islam: Tradition and Society in Pilgrimage Center (Austin, TX: University Texas Press, 1976).

(39) ديل إيكلمان، **المعرفة والسلطة في المغرب: صور من حياة مثقف من بادية في القرن العشرين**، ترجمة محمد أعفيف (الدار البيضاء: دار توبقال، 1986).

إحـدى القـرى الأردنيـة. قامـت الدراسـة على دراسـة بلاغة أسـلوب الوعـظ وتأثيره فـي ماجريـات الحياة السياسـية والاجتماعيـة الراهنـة [40]. وقام تلميـذ لهذا الباحث بدراسـة أربعة وعّاظ يمثلـون رؤى مختلفة فـي القاهـرة ومحيطهـا، ليتعرف إلى أسـاليبهم ومـدى تأثيرهم فـي محيطهـم، إضافة إلى دراسـة نصوص خطبهـم. وتعـدَّدت الدراسـات في هـذا المجـال، إلا أن الدراسـات تخطت تأثيـر خطب الجمعة، لتشـمل مضمـون الكتـاب المدرسـي لمـواد الديـن فـي المـدارس الحكوميـة الرسـمية فـي محاولة لكشـف الدور المهـم للعلمـاء فـي تعريف ماهيـة الديـن والأدوار المُناطـة بالمفاهيـم والتصـورات الدينية في تشـكيل الرؤية الدينية عند الطلاب.

بطبيعـة الحال توجهات الدراسـة هـذه، تبين أن عملية إعـادة إنتاج مفاهيم وأطروحات «إسـلامية»، إنمـا تتـم داخل مؤسسـات تمولها وترعاهـا الحكومات، ولقـد كان لهذه الدراسـة صداها في مـا تراه من مراجعـات نقديـة صراحـة لمـا يَـرِدُ فـي تلـك الكتـب المدرسـية بعـد أحـداث الحادي عشـر مـن أيلول/ سبتمبر، وكيف أن الحكومات المحلية أعادت النظر في تلك الكتب والمقررات المدرسية.

تتوالـى الدراسـات حديثـاً فـي دراسـة الفضـاء السـيبري الحديـث، لمعرفـة تأثيـرات مـا يبـث علـى وسـائل التواصـل الاجتماعـي من رسـائل ثقافية وسياسـية مـن طـرف القيـادات والجماعـات الدينية، مع الاهتمـام ببعـض الدراسـات الموجّهـة لدراسـة الرمـوز الدينيـة فـي الفضـاء الخـاص والحميم لـدى بعض المهاجريـن ممـن يعيشـون فـي الغرب، ولقد توسّـعت هـذه الدراسـة بالاهتمـام بالرموز المشـدِّدة على الهويـة الإسـلامية فـي الفضـاء العـام، ويعـدّ الاهتمـام بمسـألة الحجـاب أو ظهـور المـآذن أو المسـاجد بوجـهٍ عـام في الغـرب واحـداً من هـذه القضايـا. درس بعـض الأنثروبولوجيين مسـألة الهجرة مـن زاوية آفاقها الدينية وأبعادها الرمزية، وتناولوا ما عُرف بـ«استزراع» الإسلام في أوروبا والغرب عموماً.

وتتوالـى الدراسـات والأبحاث الأنثروبولوجيـة المؤكدة أن المحـور المحرك سياسـياً واقتصادياً وثقافياً واجتماعيـاً لسـلوكيات وتصرفـات شـعوب الوطـن العربـي هـو الديـن الـذي ينبغـي أخـذه فـي الاعتبـار بوصفـه العامـل الأهـم، لكـن، رغـم ذلـك، نظـراً إلـى التحـولات الجوهريـة التـي مـرّ بهـا هذا الجـزء من العالـم، بـدأت تظهـر دراسـات تعنـى بالتحـولات العلمانيـة التـي تمـر بهـا هـذه المجتمعـات، وتتلمس مدى تأثير العولمة والتيارات الفكرية الغربية الحديثة على فهم الناس للدين.

(40) Richard T. Antoun, Muslim Preacher in the Modern World: A Jordanian Case Study in Comparative Perspective (Princeton, NJ: Princeton Legacy Library, 2014).

تعَـدّ دراسـات طـلال أسـد [41] وتلاميـذه رائـدة في هـذا المجـال؛ فهـو يـرى أنّ الوطن العربـي آخذٌ فـي الانفتـاح والتفاعـل مع هذه التيـارات من خـلال تمريرهـا وفلترتها عبـر مخزونه الديني الـذي يتميز بمـا سـمّاه الخطـاب الاسـتطرادي أو الشـرح والتعليق المؤسسـي لإعـادة إنتـاج خطاب دينـي ذي صبغة حديثـة، وربمـا حتـى علمانيـة. ولقـد قدمـت بعض تلميـذات أسـد دراسـات ميدانية حـول علاقـة الفكر الدينـي بإنتـاج الحداثـة، فكتبت صبا محمـود **سياسـة التقوى: الإحياء الإسـلاميّ والمسـألة النسـوية** [42] درسـت فيـه الحـركات النّسـائيّة الإسلاميّة فـي القاهـرة، ومظاهـر الفاعليّـة المختلفـة للـذات الإسـلاميّة الحديثـة، حيث وجـدت أنّ الفعـل والفاعليّـة والذات والتشـكّل الإيتيقـيّ الأخلاقي للنفس الذي تمارسـه تلـك الناشـطات والداعيـات لا يمكـن تفسـيره ببسـاطة عبـر عدسـة تقدّمـيّ - رجعـيّ التي سـادت، كما تقـول، فـي المنظـورات الأنثروبولوجيّـة. ثـم صـدر لهـا عمـل ثـانٍ لافـت، بعنـوان **الاختـلاف الدينـيّ في عصـر علمانـيّ: تقرير حـول الأقليـات** [43] فاتحة البـاب لفهم ما سـمّته محمـود «العلمانويّة السياسـيّة»، مسـلحة بعـدة أنثروبولوجيـة وبحـسّ جينالوجـيّ وتاريخـيّ يعيـد طـرح مسـألة الأقليـات بفلسـفتها وبأصولها.

دراسـة التحـولات العلمانيـة وتقاطعهـا مـع السـياق الدينـي، كمـا يعيشـه النـاس بوصفـه مكوِّنـاً لهويتهـم وثقافتهـم المعاشـة مـن الميادين الواعـدة جـداً، وهـي أكثر وضوحـاً وإلحاحـاً لكي تـدرس ما نشـهده مـن جدل ومواجهـات بيـن الخطابات التي بـرزت على السـاحة بصورة لـم تكن معهـودةً، لذلك نتوقّـع مستقبـلاً فريـداً مـن الدراسـات والتأمـلات حـول صيغـة الهويـة الدينية وشـكلها في ظـلّ أوضاع العولمـة والتحـولات السياسـية التـي تشـهدها المنطقة، وهـذا يعنـي أنّ الدراسـة الأنثروبولوجيـة للدين وبالذات الإسلام لا تزال تعدُ بالكثير.

مـع ذلـك يبقـى غلنـر وغيرتـز الشـخصيتين اللتيـن سـادتا مـا عـرف بأنثروبولوجيـا الإسـلام فـي العقـود الثلاثـة الأخيـرة. ويـرى سـامي زبيـدة أن المستشـرقين الشـبان انحـازوا فـي الغالـب إلـى

---

(41) طلال أسد، **جينالوجيا الدين: الضبط وأسباب القوة في المسيحية والإسلام**، ترجمة محمد عصفور (ليبيا: دار المدار الإسلامي، 2017)، و«أنثروبولوجيا الإسلام،» ترجمة أبوبكر باقادر، <https://bit.ly/2u7gAH6>.

انظر أيضاً: Asad, Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam.

(42) Saba Mahmood, Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005).

(43) Saba Mahmood, Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015).

صدرت ترجمة عربية لهذا الكتاب بعنوان: **الاختلاف الديني في عصر علماني: تقرير حول الأقليات**، ترجمة كريم محمد (بيروت: مركز نماء للدراسات والبحوث، 2015).

رؤيـة غيرتـز أو رؤيـة كلاسـتر ولكلرك وطـلال أسـد. إلّا أن قلّـة فضّلـت رؤية غلنـر لأنها مباشـرة ويمكن استعمالها بطريقـة أسـهل فـي حكـم سـريع علـى الإسـلام [44]. وهـذا مـا يفسّـر اختـراق الأنثروبولوجيـا للاستشـراق والعلـوم التاريخيـة، فهـي تملـك منظومـة تفسـيرية متكاملة يمكنها أن تفسّـر كل شـيء في الظاهرة الاجتماعية أو الدينية أو الثقافية.

خامساً: الإثنولوجيا وتفكيك الشيفرة الثقافية...

المداريات الحزينة

هـل مـن الممكـن تطبيـق المنهـج الإثنولوجـي علـى الإسـلام ومعرفـة حضارته وفـق منطـق وآليات البحـث التـي يعتمدهـا؟ وهـل يمكنها أنّ تقـدم مقاربـات موضوعيـة ونزيهة؟ قـد يكون هـذا النوع من الدراسـات جديـراً بـأنّ يطبـق علـى كل المجتمعات بمـا فيهـا المجتمع الغربـي بهدف تفكيك الشِـفرات الثقافيـة الملتبسـة، ودراسـة الرواسـب والبقايا والآثار والعـادات والتقاليـد والفولكلـور والذهنيات ونمط الحيـاة. فعـل ذلـك الرحالـة والجغرافيـون العـرب دون أنّ يـدروا، حيـن حاولـوا شـرح العـادات والتقاليد غيـر الإسـلامية. فمـا كتبـه المقدسـي والإدريسـي وابـن جبيـر وابـن بطوطـة، وكذلـك ابـن فضـلان عـن البلغـار مدهـش، فضـلاً عمّـا كتبـه ابـن حوقـل عـن البربـر والأفارقـة السـود بأسـلوبه السـاحر. النقطـة المحوريـة فـي المشـروع الإثنولوجـي تكمن فضـلاً عن اكتشـاف «غرابـة» عالم مـا، بفك شـيفرة رموزه، وكشـف علاقتهـا بأنظمـة ثقافيـة أخرى مشـابهة عبـر «المقارنـة»، أي تقليـص تلـك الغرابة بــ «عقلنتها» ومحاولة فهمها وتفسيرها.

وقـد مـارس الرحّالـة الأوروبيـون الإثنولوجيـا، كمـا سـبق وأشـرنا، وأصبحـت تقليـداً يدعـي العلميـة رغـم مـا اعتـراه مـن توظيـف الدوائـر الاسـتعمارية لـه، مـا يهمنـا فـي هـذا المحـور تحديـداً تلـك المقاربـات البعيـدة مـن التوظيـف التـي أدّت دوراً مرجعيـاً فـي تاريـخ الأنثروبولوجيـا والإثنولوجيـا فـي مواجهـة الغطرسـة الغربيـة ونظريـات التفـوق والتراتـب والأحاديـة. يحظـى كلـود ليفـي شـتراوس، بإجمـاع الدارسـين الأنثروبولوجييـن، بمكانـة أكاديميـة لا نقـاش فيهـا فـي هـذا المجـال. ولعـل هاجـس التنـوع الثقافـي الـذي كان يدعـو إليـه منـذ أنّ خـط كتابـه الصغيـر **العـرق والتاريـخ** [45] عـام 1952 والـذي أصبـح مـن أهـم النصـوص

---

(44) زبيدة، **أنثروبولوجيات الإسلام: مناقشة ونقد لأفكار إرنست غلنر**، ص 5 - 8.

(45) كلود ليفي شتراوس، **العرق والتاريخ**، ترجمة وتحقيق سليم حداد (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2008).

التي تندد بالعنصريات المختلفة، جعله يدعو إلى «حوار الثقافات» كشرط لتطورها وإلى فكرة الحفاظ على الخصوصية الثقافية بنفس الوقت، لأنّ الثقافة التي تستسلم لغيرها تنطفئ ثم تندثر. لقد أمْلت عليه فكرة التنوع الثقافي التي آمن بها أنْ يتحرر من «المركزية الثقافية الأوروبية» وأنْ يذهب إلى ثقافات مغايرة، تعامل معها الاستعمار الأوروبي بأدوات القتل والإبادة والاجتثاث، عايشها من قرب ومن الداخل، من البرازيل وأدغالها إلى الهند ومدنها.

كتب كلود ليفي شتراوس (1908 - 2009) نص **مداريات حزينة** [46] بلغة تجمع بين السيرة الذاتية والتأمل الفلسفي والبحث الأنثروبولوجي، سجل فيه ملاحظاته العميقة عن المجتمعات البدائية، غير أن ما كتبه عن الإسلام جاء مختلفاً، فقد تميز بالصياغات الفظة التي تعبّر عن عدم استساغته لمختلف تجلياته المعتقدية والطقوسية، وقد أحرجت صياغاته الفظة عن الإسلام مترجم المداريات وناشرها، فتصرفا في النص الأصلي بالحذف والتنبيه إلى ضرورة العودة للنص الأصلي. وقد وجد اليمين الفرنسي والأوروبي في هذا النص مادة ثرية لإضفاء الصدقية العلمية على طروحاتهم العنصرية ضد المسلمين في أوروبا، وفي المقابل وجد بعض المسلمين في حديث **المداريات** «الاستفزازي» عن الإسلام حجة على «عدوانية الآخر وسوء نواياه»، وبخاصة أنه يصدر عن مرجعية علمية لا يشكك أحد في تصدرها العالمي للموقف ضد العنصرية الغربية.

في نص **المداريات** وخلال استعراضه لرحلات وملاحظات في حضارات مختلفة، بدا واضحاً أن كلود ليفي شتراوس لم يتذوق العمارة والفن الإسلاميين في شبه الجزيرة الهندية على ما تميزا به من ضخامة البناء وفخامته وجماليته، وإن كان في مستوى ضريح تاج محل، فهذا الأخير أيضاً الذي يشبه «حلماً من المرمر»، وبالرغم من بنائه الفخم وجماليته الفائقة «يثير الاضطراب بشاعريته والخواء الذي تضمه طبقاته غير المتآلفة والمتكررة برتابة» جعلته يتساءل عن الأسباب الكامنة وراء هذا القصور، وعن دواعي رفض المسلمين للفنون التشكيلية الجمالية، مقدماً محاولة تأويلية فلسفية للجواب عن ذلك يخلص فيها إلى أن «الذهنية الساذجة» وسط المسلمين هي السبب في ذلك.

---

(46) كلود ليفي شتراوس، **مداريات حزينة**، ترجمة محمد صبح (دمشق: دار كنعان، 2000 - 2003). جاء الحديث عن الإسلام في الفصلين الأخيرين من الكتاب، اللذين يحملان عنوانَي Taxila وVisite au Kyong. وهما جزءان من القسم التاسع والأخير الذي يحمل عنوان Le Retour. والكل فقرات معدودة من الصفحات 472 - 497 في النص الفرنسي التي حذف أغلبها من النص العربي المترجم.

الشاهد الأكثر تعبيراً عن بساطة الفكر الإسلامي، حسب تعبير كلود ليفي شتراوس، هو نزوع الحاملين لهذا الفكر والقلقين على عفة زوجاتهم وبناتهم إلى تحجيبهن وعزلهن، وذلك طوال فترات غيابهم عن أسرهم، وهو ما أفضى مع مرور الزمن وتتابع اللجوء إلى هذا الحل إلى ظاهرة «البرقع». وتكمن غاية هذه الذهنية ومعانيها، حسب كلود ليفي شتراوس، في رغبة الذكور المسلمين في منح النساء عالماً نظيفاً لا يعلم خفاياه سواهم. وهكذا أنتج هؤلاء الرجال، لصوص الحريم في شبابهم، مبررات ناجعة ليصبحوا حراسه بمجرد زواجهم. يستخلص كلود ليفي شتراوس، من عدة شواهد، أن الإسلام في كليته ينمّي في ذهنية المؤمنين صراعات لا تحتمل، ويقترح عليهم حلولاً بسيطة إلى درجة لا تتصور، بحيث يدفعهم بيد ويمسكهم بأخرى... على حافة الهاوية [47].

وهو إذ ينتقل إلى مستوى مقارنة الإسلام كثقافة وممارسة في شبه الجزيرة الهندية بما كان يجاوره ويعايشه من ثقافات وممارسات دينية مغايرة، فإنه لا يتردد في إظهار الإعجاب المطلق بالمجسدات البشرية المنحوتة على الحجر الوردي في واجهات بعض المعابد الهندوسية، وأبعد ما يكون من النمط الإسلامي المقابل أو ثقافة الهند غير البوذية، حيث الأمهات عشيقات ولو في الحريم والفتيات حبيسات أنواع الحجب [48].

وهو حين يعقد مقارنة بين حكيم الهندوس بوذا ورسول الإسلام محمد يذهب إلى تبيان التناقض الصارخ والاختلاف بين الطرفين، فالحكيم في تصنيفه متعفف وخنثوي ومسالم وقدوة. أما الرسول ففحل بزوجاته الكثر وملتح ومحب للحرب ومبشر. والثاني، في تبيان الفارق بين البوذية والإسلام، من خلال عرض مجموعة من الأمثلة المبنية على المشاهدة والملاحظة والاستنتاج، والدالة جميعها على انحيازه. ففي معالجته لدور ومكانة التماثيل في كل من الإسلام والبوذية، يعلل الأمر بأن الإسلام يبعد الأصنام ويكسرها، وأن مساجده عارية وفارغة، لا تكاد الحياة تزرع فيها إلا لحظات تجمع المصلين، وهم ذكور بالأساس، لأداء الصلاة وهي معدودة. هذا في حين جمعت المعابد البوذية بين الصور والتماثيل، بل لم تجد حرجاً في مضاعفة أعدادها، لأن لا أحد منها بمنزلة إله حقيقي، وإنما يؤدي وظيفة استدعائه الرمزي. كذلك كانت المعابد على الدوام وباستمرار عامرة

---

(47) Claude Lévi-Strauss, Tristes tropiques, collection Terre humaine (Paris: Plon; Pocket, 2009), p. 482.

وتوجد نسخة متاحة مجاناً للتحميل باللغة الفرنسية يمكن الاطلاع عليها على الرابط:

<https://biblio.helmo.be/opac_css/doc_num.php?explnum_id=1571>.

(48) Lévi-Strauss, Ibid., p. 488.

بمجسداتها ومكسوة بألواحها، تبعث الدفء الروحي في حجاجها الباحثين فيها عن زوايا للعبادة و... التأمل [49].

لا تقتصر المقارنة في تقويمه للثقافة الإسلامية من خلال النماذج المشاهدة على من يجاورها فقط، بل تحضر في نصه معايير الثقافة الغربية التي ينتمي إليها، وهو ما يتناقض مع المنهج البنيوي الذي أسسه واعتُبر أحد رواده الكبار. ففي هذا المستوى من المقارنة يتحدث عن الفارق بين عقلانية الفكر الغربي ولاعقلانية ثقافة الإسلام، المتمثل بالفضاء المخصص للأموات من العظماء حيث يستشهد بالتعارض الصادم بين فخامة الأضرحة ومساحتها الشاسعة، وبين التصميم الضيق للقبور التي تؤويها، والتي تبعث على الضيق والاختناق، ويتساءل عن الفائدة من القاعات والأروقة الواسعة التي تحيط بالقبور والتي لا يتمتع بها سوى الأحياء العابرين من الزوار، هذا على خلاف القبر الأوروبي الذي يصمم على قدر ساكنه، وفي تناقض مع التمثل الأوروبي للفضاء الواجب تخصيصه للعظماء، الذي يتميَّز بندرة الأضرحة وبتبدي المهارات الفنية الجمالية على القبر نفسه حتى يصير مريحاً وممتعاً للراقد فيه لا لغيره [50]. بل نراه حتى في ملاحظاته عن عادات الأكل عند المسلمين يذهب بها إلى بعد تأويلي بعيد، إذ يعتبر أنهم مثل جماعات دينية متنوعة ومنها الهنود يأكلون بأيديهم، لكن الفارق أن المسلمين اتخذوا من هذه العادة «نظاماً معبراً»، من دون وعي ولكن بفطرة ممنهجة مقعَّدة مبنية على فرض ديني، يهدف إلى منع الاختلاط وتكريس النزوع نحو التفرد والاختلاف، إذ الأكل عندهم باليمنى الطاهرة دون اليسرى النجسة، مقياس لتمييز الطاهر من المدنس وسط المجتمع الواحد. نفس الاختيار عكسته في رأي كلود ليفي شتراوس مؤسسة (Institution) البرقع، أي حضور النساء كجماعة طاهرة/شريفة، ولكن بتمييزهن عن الأخريات المدنَّسات/المتبرِّجات. وهذه الأمثلة وغيرها لا تعكس حيرة المسلم فقط في رأيه بقدر ما تكشف عن خوف وقلق من الآخر، كما فيهما دلالة على فهم خاص وقاصر للنقاء [51].

يخلص كلود ليفي شتراوس إلى فكرة محورية مفادها أن الثقافة الغربية أقرب إلى الثقافة الهندوسية منها إلى الثقافة الإسلامية، وأن الثقافة البوذية ما هي سوى امتداد وإتمام لأصلها الغربي. وتأسيساً على نظرية التثاقف والتفاعل هذه، نراه يحمّل الإسلام مسؤولية إحداث شرخ وانكسار داخل المجال الممتد من أوروبا إلى الشرق، والمتميز بالحضارة

(49) Ibid., p. 491.

(50) Ibid., p. 480.

(51) Ibid., p. 483.

المتطـورة نفسـها [52]. عيـب الإسـلام فـي نظـره أنـه يعيـش حالـة تفـاوت زمنـي، لأن مـا يعتبـره راهنـاً هـو فـي الأصـل متجـاوز. بمعنـى آخـر، حقـق الإسـلام إنجـازاً ثوريـاً فـي زمنـه، بلـغ مسـتوى حضاريـاً متقدمـاً، لكنـه لـم ينجـز سـوى زرع واقـع أفضـى إلـى إصابـة نزعـة الإبـداع/الابتـكار الإنسـانية بالعقـم. لذلـك لـم تحقـق تجربـة الإسـلام اسـتمرارية وتقدمـاً، بقـدر مـا عاكسـت المشـروع الإنسـاني الممتـد قبلهـا مـن الهنـد البوذيـة إلـى أوروبـا الإغريقيـة - الرومانيـة. وعيـب الغـرب، فـي رأي كلـود ليفـي شـتراوس، أنـه استسـلم للإسـلام، لمّـا فـرض نفسـه بيـن البوذيـة والمسـيحية، «الإسـلام أسـلمنا عندمـا تـرك الغـرب نفسـه ينجـرّ بالحـروب الصليبيـة إلـى مناوأتـه وبالتالـي التشـبه بـه، فأصبـح قويـاً ومحاربـاً ورجوليـاً ومنظمـاً، عوضـاً مـن التفاعـل والتـلاؤم مـع البوذيـة، الـذي كان مقـدراً لـه أن يجعلنـا أكثـر مسـيحية... لـو لـم يوجـد الإسـلام، لاسـتمرّ التأثيـر المتبـادل بيـن البوذيـة والغـرب، ولكـن، وجـوده أفقـد الغـرب فرصتـه فـي أن يظـل أنثـى ولـود غير عاقر»[53].

يقـدم كلـود ليفـي شـتراوس تأملاتـه الإثنولوجيـة مسـتنداً إلـى معرفـة ناقصـة يحـاول فيهـا أيضـاً توظيـف البعـد الرمـزي فـي تحليلاتـه فيقـدم تفسـيراً لحيـرة المسـلم بيـن الانغـلاق والانفتـاح وبيـن القطيعـة والاسـتمرارية، فيعتبـر أن سـبب هـذه الحيـرة هـو شـعورهم بالتهديـد مـن طـرف أنمـاط عيـش مغايـرة، تتمتـع بحريـة أوسـع وبمرونـة أكبـر، وبإمكانهـا إتـلاف نمـط عيشـهم وإفسـاده بمجـرد أول تمـاس واحتـكاك. فالإسـلام فـي نظـر كلـود ليفـي شـتراوس، بالرغـم مـن كونـه دينـاً عظيمـاً، إلا أنـه يتأسـس علـى العجـز عـن نسـج علاقـات خارجيـة، والشـاهد علـى ذلـك غيـاب الصـورة المبسـطة للتسـامح الإسـلامي، بمـا يتناقـض والبعـد العاطفـي الكونـي عنـد البوذييـن ورغبـة الحـوار لـدى المسـيحيين. يعتـرف شـتراوس أن المسـلمين لـم يسـعوا دائمـاً إلـى إجبـار الآخريـن علـى اعتنـاق ديانتهـم، لكنهـم، وهـذا فـي رأيـه أخطـر، عاجـزون عـن تحمـل وجـود الآخـر كآخـر. والحـل الوحيـد لديهـم، للاحتمـاء مـن الشـك، يكمـن فـي إلغـاء هـذا الآخـر الشـاهد علـى ديـن مخالـف وسـلوك مغايـر [54]. يتخـذ اللاتسـامح شكـلاً لاواعيـاً عنـد المسـلمين، ومـن هـذا المنطلـق، وعـوض الحديـث عـن تسـامح المسـلمين، مـن الأفضـل فـي رأي كلـود ليفـي شـتراوس القـول إن هـذا التسـامح، فـي حـال وجـوده، يمثـل انتصـاراً مؤكـداً علـى

---

(52) لطفي بوشنتوف، «إثنولوجيا الإسلام في مداريات حزينة لكلود ليفي شتراوس،» **رباط الكتب** (6 تشرين الأول/أكتوبر 2011). انظر قراءة ممتازة استفدنا منها بشكل واسع ونتبنى أغلب محصلاتها على الرابط: .<http://ribatalkoutoub.com/?p=730>

(53) Ibid., p. 490.

(54) Ibid., p. 484.

المسلمين أنفسهم، ذلك أن الإسلام وضع المسلمين في حالة أزمة مستمرة متمثلة بالتعارض بين الإيمان بالبعد الكوني لرسالته والقبول بتعدد العقائد الدينية، ولا يمكن بالتالي للمسلمين اعتماداً على عقيدتهم، التغلب على الصراع المتولد من حالة المفارقة هذه والمولدة للقلق من جهة والاطمئنان من جهة ثانية، وهذا يؤدي إلى العجز عن التوفيق بين طرفَي المعادلة، وهو ما عبر عنه أحد الفلاسفة الهنود لكلود ليفي شتراوس بالقول: «المسلمون يفخرون بما يبشرون به من قيم كونية ذات قيمة أخلاقية سامية ويدَّعون في الوقت نفسه أنهم الوحيدون الذين يمارسونها»[55].

دفعت هذه الثقافة المسلمين في شبه الجزيرة الهندية زمن **المداريات** إلى مأساة جماعية، وذلك عندما اختار الملايين منهم، لحظة الانفصال الكبير عن الهند، التخلي من دون رجعة عن ملكياتهم وثرواتهم ومهنهم وعائلاتهم وأرض أجدادهم وقبورهم ومشاريعهم المستقبلية. كل ذلك حتى يعيشوا وسط مسلمين، ولأنهم لا يشعرون بالاطمئنان إلا وسط مسلمين، وما نتج من ذلك من مآسٍ وصدامات وهجرة وتهجير؛ وقد كتبت النصوص تحت وطأة التأثر بتلك الأحداث التي تعاطف فيها أغلب المثقفين الأوروبيين مع ما حسبوه ثقافة أهل البلاد الأصلية أي الهندوس.

الإثنوغرافي حسب شتراوس «هدّام في العادة بين مواطنيه ومتمرد على الأعراف في مجتمعه، إلا أنه شديد الاحترام إلى حد المحافظة عندما يتصل الأمر بمجتمع مختلف عن مجتمعه»[56]. يشرح ذلك مدللاً بمعاناته المنهجية ومستشهداً بسقطات الإثنولوجيين التقليديين وأخطائهم، لكنه وقع في ما حذَّر به ولم يحصن نفسه كفاية عندما تناول الإسلام في مدارياته، فوقع في تعميمات مفعمة بالأحكام والذاتانية، إذ يقر في مكان بأن الإسلام يمثل الصورة الأكثر تطوراً ونضجاً للفكر الديني، ومع ذلك فهو ليس الأفضل، بل هو لهذا السبب يبعث على القلق أكثر من الديانات الأخرى [57]. وفي نص آخر أكثر فجاجة: «أعرف سبب مضايقتي من الإسلام، أي غرب الشرق. أرى فيه العالم الذي أنتمي إليه. كان علي أن ألتقي بالإسلام لأدرك المخاطر التي تحدق حالياً بالفكر الفرنسي. أنا مضطر إلى ملاحظة أن فرنسا تتحول تدريجياً إلى النموذج الإسلامي. لقد أصبحنا مثل المسلمين ذوي قناعات متشددة وفكر طوباوي وبسيط: يكفينا للتخلص من مشاكلنا أن نحلها على الورق، نكون صورة عن المجتمع والعالم بعيدة من العقلانية القانونية والمعقدة، نسقط موروثاتنا الفكرية

---

(55) Ibid., p. 481.

(56) Ibid., p. 478.

(57) Ibid., p. 489.

علـى وقتنـا الراهـن ونعود حبيسـيها، نحـوّل نابليوننـا إلى محمد، نكـرّس حقيقـة أن كل ثـورة مصيرها أن تتحـول إلـى محافظة، ندفـع الثائرين إلـى التوبـة... أنا أرفض هـذه الصورة التـي ترغمني علـى الاعتراف بمدى تأثير الإسلام في التفكير والثقافة الفرنسيين»[58].

صاحـب هـذه النصـوص هو نفسـه ليفـي شـتراوس منظّـر التنـوع الثقافـي ومدمّـر نظريـات المراتب والتفـوق والقائـل إن الثقافـة الإنسـانية الشـاملة تزدهـر بالتنـوع وتفتقـر بالأحـادي الـذي يخاصـم غيـره «المركـزي» الذي يجتثُّ ما عـداه، لهذا كان يعتبر التجانس الثقافي الإنسـاني إفقاراً للثقافة الإنسـانية، لأنه يمحـو أزمنـة ثقافيـة أخـرى. هـو نفسـه يخاصـم ثقافـات ويطلـق حولهـا أحكامـاً ويتبنـى حسـب بعـض الدراسـات[59] مقـولات مواطنـه البلجيكي هنـري بيرين، حول مسـؤولية الإسـلام في إحداث قطيعة وشـرخ داخـل العالـم القديـم المتميز قبلـه بالثقافة نفسـها والمتمتع بحريـة انتقال البضائـع والأفـكار والفنون... وإذا كان مؤسـس الأنثروبولوجيـا البنيويـة، كمـا لاحظنـا، قـد اتهـم الإسـلام بإحـداث هـذه القطيعـة بيـن الحضارتيـن الغربية والهندوسـية، فـإن المؤرخ البلجيكي سـبق وألصق به التهمـة ذاتها ولكـن داخل العالم المتوسـطي القديـم. ذلـك أن الإسـلام، مـن وجهـة نظـره، حطـم عند ظهـوره وانتشـاره وحـدة هـذا العالم، حيـث فصـل بين شـرقه وغربـه، وأنهى وضعـه كفضاء للتبـادل بين أوروبـا وأفريقيا والشـرق، وحـوَّل البحر الأبيض المتوسط إلى بحيرة إسلامية، وأجبر الغرب على أن يعيش حالة عزلة واتغلاق [60].

تأثـر كلـود ليفـي شـتراوس، مثـل عدد كبيـر مـن مثقفـي عصـره، بأطروحـة هنري بريـن وشـبيهاتها الرائجـة بقـوة زمـن **المداريـات**، بـل أكثـر مـن ذلـك، نصّـب نفسـه شـاهداً فـي ما مضـى علـى العدوان الـذي مارسـته الثقافـة الغربيـة علـى غيرهـا مـن الثقافـات، وترافع للدفـاع عن هـذه الأخيرة. ثـم أوضح أن الوضـع انقلـب لمّـا أصبحـت الثقافـة التـي ينتمـي إليهـا فـي حالـة دفـاع أمـام التهديـدات الخارجية ومـن بينهـا على الأرجـح الانفجار الإسـلامي. ومن هـذا المنطلـق وبناء على هـذا الاقتناع شـعر بأن عليه الدفاع إثنولوجياً وبقوة عن ثقافته الخاصة [61].

قـد يعَـدّ حديـث الإسـلام فـي **المداريـات** مـن أكثـر النصـوص الملتبسـة والقلقـة فـي فكـر كلـود ليفــي شــتراوس، وخصوصــاً أنــه اعتبــر، وإلــى غايــة وفاتــه، الكتــاب محاولــة لإدمــاج ذاتــه

---

(58) Ibid., pp. 485- 886.

(59) بوشنتوف، المصدر نفسه، ص 4.

(60) Henri Pirenne: «Mahomet et Charlemagne,» Revue belge de philologie et d'histoire, tome 1, no. 1 (janvier 1922), et Mahomet et Charlemagne (Bruxelles: Nouvelle Société d'éditions, 1937).

(61) Dominique-Antoine Grisoni, «Un Dictionnaire intime,» Magazine littéraire, hors série (2003), et «Claude Lévi Strauss: l'ethnologie ou la passion des autres,» Magazine littéraire, hors série no. 5 (January 2003).

الملاحظة في الأشياء التي يلاحظها. وقد يؤاخذ مؤسس الأنثروبولوجيا البنيوية لإصداره أحكاماً معممة ومبسطة ومطلقة، في حق دين معقد وبعيد من التبسيط، وعلى حضارة متنوعة الأجناس والثقافات بل والتجارب والمحصلات التاريخية. ومع ذلك يدفع حديث الإسلام في **المداريات**، وبغض النظر عن الصياغات الفظة والمقارنات الاستفزازية، القارئ إلى ملاحظة أن القضايا والأسئلة نفسها التي جاءت فيه ما زالت حاضرة وبحدة أقوى في زمننا الراهن.

مع ذلك فإن بعضاً مما ورد في حديث **المداريات** جاء انطباعياً ويعتوره النقص المنهجي. فمسألة اللاتسامح البنيوي في الإسلام على سبيل المثال خاطئة بالشكل والمضمون والشواهد المعتمدة، فعدا عن أنها متأثرة باللحظة الهندية التاريخية على حد تعبير هشام جعيط [62]، فإن الشواهد التاريخية لا تحصى، على أن الإسلام أكثر الحضارات قبولاً وحماية للتنوع داخله. فالمكونات المختلفة عنه استمرت حية ونشطة، حتى إنها هددت ثقافته، فاضطر للدفاع عن نفسه من خلال تأكيد الذات والهوية والخصوصية التي تحدث عنها شتراوس نفسه كضرورة وآلية في «العرق والتاريخ» في مواجهة المغايرة الثقافية الآتية من الداخل والخارج. كما أن التأويلات التي اعتمدها لمسائل مختلفة تتعلق بمقاربته للفن وللتماثيل والرسوم داخل المعابد والمقابر وعادات الأكل وما يتعلق بالمرأة والحجاب، إنما تعكس ذاتانية مفرطة وتصبح متعسفة في مقارناتها المعقودة والمنحازة بجلاء ووضوح لا يتردد بإخفائه. إلا أن ما يشير إليه لطفي بوشنتوف من أثر استشراقي مستتر ومترسب في **المداريات** عبر أمثلة دالة إنما يكشف أيضاً أن القطيعة المزعومة التي قام بها الإسلام ليس إلا رواية استشراقية من روايات لا عَدَّ لها قام بتفنيدها جعيط في كتابه **أوروبا والإسلام**، مبيناً على النقيض كيف أن دوره كحلقة وصل بين طرف الشرق وقلب العالم مؤكد وقائم [63].

سادساً: الاستشراق الجديد ...على تخوم الأيديولوجيا والأنثروبولوجيا

من المسلّم به أن الدراسات الاستشراقية شهدت تحولات جذرية في النصف الثاني من القرن العشرين، الذي يعرف بعصر «ما بعد الاستعمار» (Post-colonialism)، فقد نمت

(62) هشام جعيط، **أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة** (بيروت: دار الطليعة، 1978)، ص 53.

(63) المصدر نفسه، ص 53 - 54.

تجارب اقتصادية وسياسية خارج مجال الهيمنة الاستعمارية وخارج مجال مفاهيمها الثقافية التي حكمت المجتمعات الغربية. وانفتح العقل الأوروبي فلسفياً على المجتمعات الشرقية، تفككت معه كثير من الصور النمطية حول ثنائية الشرق والغرب، وطرحت مقاربات جديدة واكبت النقد ما بعد الحداثي (Postmodern Criticism) الذي ركز على النسبية والتعددية الثقافية وتفكيك الأساطير المؤسسة للحداثة الغربية، التي استفاد منها المشروع الاستعماري الغربي. نجح هذا التيار في المساءلة بل والتشكيك بمصطلحات مركزية واكبت تلك الحقبة، مثل «إطلاقية المفاهيم» و«تعالي العقلانية» و«كونية الحقيقة»، الأمر الذي نزع «السحر» عن الحداثة ودفع إلى اعتبار مثل تلك المفاهيم والمقاربات غربية المنحى، صيغت وفق حاجات وظيفية وحضارية لا تنطبق على كل الثقافات والحضارات بالضرورة.

ساهمت العولمة المتسارعة في تدعيم ذلك الاتجاه وانبثاق مفاهيم جديدة في المعرفة الإنسانية تقوم على الاعتراف بتشظّي المعرفة وسرعة تحولها بدلاً من اليقين المريح والثقة المطلقة بالعلم والعقلانية. استفاد الاستشراق ما بعد الاستعماري من كل هذه التحولات، فراح يفكك مقاربات الاستشراق التقليدي ويعمل على تعرية مقارباته المؤسطِرة للمركزية الغربية والمجوهِرة للشرق، بحيث لم تعد مع الاستشراق الجديد فكرة «الآخر» بوصفه جوهراً ثابتاً تتمتع بالحصانة المعرفية. لكن هذا الطموح المبني على الاعتراف بالنسبية والتعدد والاختلاف بدا معطوباً وغير كافٍ لوحده للتحرر من رسوخ المركزية الغربية كثقافة متوطنة في البنية العميقة للغربيين، الذي كشفت كثيراً من معالمه سياسات ما سمّي «الحرب على الإرهاب»، التي راحت تسوِّق لـ «المغايرة» و«الاختلاف» وصدام الحضارات وإثارة الرعب والخوف من الإسلام، وأصبحت معها الإسلاموفوبيا صناعة أكاديمية وإعلامية تعيد تعريف المسلم كمشروع إرهابي والإسلام كأيديولوجيا للعنف.

والواقع أن تغيراً كبيراً بدأ يشق طريقه في الدراسات الاستشراقية، فبعد الحرب الثانية برزت مباشرة رؤية المجالات السياسية والثقافية التي هي حسب رضوان السيد ابتداع أمريكي لا علاقة للأوروبيين به [64]. وقد تبلور ذلك بوضوح كما يشرحه زكاري لوكمان [65]

(64) رضوان السيد، «من الاستشراق إلى دراسات الشرق الأوسط: صراع الرؤى ومتغيرات المصالح،» **الحياة**، 2008/2/2.

(65) زكاري لوكمان، **تاريخ الاستشراق وسياساته: الصراع على تفسير الشرق الأوسط**، ترجمة رضوان السيد (القاهرة: دار الشروق المصرية، 2007).

فـي بـروز ما سـمّي «بحوث ودراسـات الشـرق الأوسـط»، ولا يعني هـذا في رأيـه أن هـؤلاء المنخرطين فـي مجالهـا أقـل أو أكثـر إمبرياليـة مـن المستشـرقين الأوروبييـن، بقـدر مـا يعني أنهـم مختلفـون في المناهـج والاهتمامـات، وأنهـم واقعـون تحـت ضغـوط المفاهيـم الجديـدة للمصالـح والاسـتراتيجيات والمقاربـات الجديـدة فـي العلـوم الاجتماعيـة والتاريخانيـة. يوضـح لوكمـان ذلـك مـن خـلال إظهـار التشـابك بيـن الدراسـات والمصالـح الحقيقيـة للولايـات المتحـدة الأمريكية، لذلـك تراه يصـرح من دون مواربـة أن الدعـم الأمريكي اللامحدود لإسـرائيل سـبب مهم جـداً للعداء المنتشـر في العالميـن العربي والإسـلامي ضـد أمريـكا والغـرب، معتبـراً أن سـيطرة «المحافظيـن الجـدد» - وبينهـم مستشـرقون جدد، يحملـون رؤية صـدام الحضارات - على السياسـة الخارجيـة الأمريكيـة زادت الأمور تفاقمـاً وبخاصة بعد 11 أيلول/سبتمبر وغزو أفغانستان والعراق.

بعـد هنتنغتـون ومقولتـه عن صـدام الحضـارات انصرف برنـارد لويـس وتلميـذاه كريمـر وبابيس - وهمـا صهيونيـان أمريكيـان - للتنظيـر لأمريـن: أن كل المسـلمين إرهابيـون، وأن الدراسـات الشـرق الأوسـطية أو الإسـلامية، فـي الجامعـات الأمريكيـة واقعـة تحت سـيطرة إدوارد سـعيد وتلامذتـه، وهؤلاء شـيوعيون مخربـون وحاقـدون على الولايـات المتحدة وإسـرائيل. لكن كتـاب لوكمان يمثـل لحظة وعي، حسـب رضوان السـيد، تمسـك بـأدوات الفهـم الأمريكي المعاصـر من خـلال المصالح، مزاوجـة ذلك مع أمـر إنتاج «المعرفـة» أو الأيديولوجيـا الداعمة لهـذا الفهم المعيـن للمصالح الأمريكيـة الغربية وبخاصة المرحلة الذهبية للمحافظين الجدد [66].

يمكـن القـول إن قولبـة «الآخـر» بوصفـه فـرداً أو جماعـة أو ثقافـة ليسـت بجديـدة ولا تقتصـر بطبيعـة الحـال علـى الغـرب، لكنهـا تصبـح أكثـر خطـورة عندمـا يتجسـد الخيـال النمطـي بطريقـة منهجيـة «علميـة» وباسـتخدام تقنيـات علميـة يمكنهـا أن توحـي بالثقـة فـي عمليـة إنتـاج المعرفـة عـن هـذا الآخـر، فالاستشـراق، كمـا عبـر عنـه إدوارد سـعيد، يمثـل شكـلاً معروفـاً مـن نمـط إنتـاج المعرفـة، حيـث إنـه يختـار أن يبنـي صـورة شـمولية مقولبـة للآخـر بوصفـه موضوعـاً للدراسـة، وهـو مـا لا يمكـن أن يحـدث بـدون تحيـز مقصـود أو غيـر مقصـود بحكـم البنيـة المعرفيـة للـدارس الـذي قـد يهمـل التمايـزات الداخليـة، والتداخـل أو التبـادل بيـن الشـرق والغـرب. ويـرى آصـف بيـات فـي هـذا المجـال أنّ العولمـة الحاليـة قـد أضافـت أبعـاداً جديـدة إلـى الخيـال الاستشـراقي بحيـث أخـذت تميـزه مـن تعابيـر القرنيـن التاسـع عشـر والعشـرين، حيـث يبـدو

(66) السيد، المصدر نفسه.

«الاستشراق الجديد» وكأنه أكثر ترسخاً، متعدد الأوجه، ومضراً أكثر من سابقه، لقد تحول إلى ما يطلق عليه اليوم «الإسلاموفوبيا»[67].

ثمة تحولات كبيرة في سمات الاستشراق الكلاسيكي؛ فاليوم يتكون الاستشراق الجديد في معظمه من مفكري المؤسسات البحثية، سياسيين، صحافيين، خبراء هوليوود، مبشرين مسيحيين، والبعض منهم في الأوساط الأكاديمية، وهم مشغولون بإنتاج معرفة، بالمقام الأول، عن الشرقيين المسلمين، وبعض هذه الجهود تتم بمنهجية من خلال مؤسسات قوية، مع خبراء مال، ووسائل إعلام، وأماكن واسعة لنشر المعلومات. كما أن صور الشرق التي يتم تعميمها وترويجها، وبخاصة عن الإسلام والمسلمين، تصل إلى قطاعات واسعة من السكان الغربيين، مشكّلة أفكارهم ورؤيتهم للمجتمعات الإسلامية. ولم يعد تأثير هؤلاء يقتصر على إطلاع الرأي العام بل أصبح يصل إلى مجال استراتيجيات السياسة الخارجية والعلاقات الدولية؛ إذ نجد في هذا الخيال الحالي للمستشرقين الجدد، صوراً جديدة تعتبر أنّ المسلمين ليسوا فقط محاصرين في تقاليد قديمة وتاريخ متجمد وتصرف أو سلوك غير عقلاني، بل هم يمثلون مخاطر وتهديدات على القيم الثقافية والحضارية، والرفاهية المادية للغرب.

ولعل التركيز على وجود المسلمين في الغرب كمهاجرين، أو لاجئين، طلاب، أو سياح أغنياء ومستثمرين في العقارات والشركات، وربط هذا الوجود بالتهديد «المفترض» والمتخيَّل على النسيج الثقافي والاجتماعي والديمغرافي للحضارة الغربية، وتصوير ذلك على أنه اختراق وغزو يهدد رفاهية تلك المجتمعات، وتقدمها، يكشف عن مجموعة من الدلالات. أولى هذه الدلالات أنّ نظرة خاطفة على النقاش الدائر حول الهجرة الحالية في أوروبا، من شأنها أن تكشف عن مدى تأثير هذه الصور المتحيزة في وسائل الإعلام والنخبة المثقفة. لذلك، وعلى خلاف الاستشراق التقليدي في القرن التاسع عشر الذي درس مجتمعات بعيدة وتغذى من رحلات شاردن أو روايات فلوبير، فإن الاستشراق الجديد يوظف وقائع تتجلى من طريق خبرة عملية مفترضة ومستوحاة من المخالطة والعيش معهم، وهكذا يستطيع بعضهم أن يزعم أننا لا نحتاج إلى الذهاب إلى الشرق الأوسط، لأن نظرة عابرة فقط على الأحياء والشوارع المحيطة بنا يمكن أن تكشف دقة هذه الأحكام والأوصاف التي يجري قولبتها وتعميمها. يجري ذلك وفق ملاحظات بيات

(67) آصف بيات، «الاستشراق الجديد،» ترجمة يسري مرعي، <http://www.democraticislam.org/news_details.php?lang=ar&id=148>.

وكأن العولمة وحركة الأشخاص مجرد سردية لغزوة، أو صدام ثقافي، وليس لحظات من التبادل الثقافي والإغناء، وبتجاهل تام لمنطق التفاعل بين الأشخاص والثقافات الذي من المفترض أنّ يولّد مشتركات عالمية بين مختلف الجماعات الثقافية التي تتشارك الخبرات المتبادلة، والتفاهم، والثقة في ما بينها؛ كما أظهرتها دراسة لجيت كلاوسين، بعنوان **التحدي الإسلامي: سياسات الدين في أوروبا الغربية** [68]، التي توصلت إلى أنّ «المسلمين العلمانيين في أوروبا، الممثلين من قِبل الآلاف من الفاعلين في السياسة، ووسائل الإعلام، والأعمال، الدين، ومنظمات المجتمع المدني»، يبدو وكأنهم اندمجوا تماماً وبالكامل بثقافة الأغلبية على مستوى الاقتصاد، والأوضاع الاجتماعية للزمالة، والتزاوج وعيش الحياة كأي فرد آخر في الغرب.

وعلى العكس من ذلك، يجري التركيز في الاستشراق الجديد على أسلوب حياة هذه الجماعة والفروق الثقافية بهدف تقديم صورة شمولية ونمطية للمسلمين والإسلام، ولكن في المقابل، فإن هؤلاء المسلمين غالباً ما يتم تجاهلهم في حياتهم الواقعية كما لو أنهم «غرباء»، ولا يعتبرون جزءاً من السكان في الغرب رغم نيلهم حقوق المواطنة. وبدقةٍ فهم ليسوا أبداً محل اهتمام وسائل الإعلام، بسبب حياتهم «الطبيعية» وخلفيتهم الثقافية، والأهم من ذلك، فهم نادراً ما يُتخذون كدليل على الاندماج يساعد على بناء صورة أكثر واقعية ومتعددة الطبقات عن المسلمين. عوضاً من ذلك، يتم تكديس جميع المسلمين في صورة إما مجموعات صغيرة جداً من متطرفين دينيين يحتلون عناوين الأخبار، وإما ذاك الجزء من المهاجرين المسلمين على هامش الحداثة الأوروبية بسلوكياتهم العامية (حجاباتهم، لحاهم، أو صلواتهم، الغذاء، الموضة، الطقوس، أو الشعائر الدينية الخاصة)، الذين يظهر أنهم يزعجون حساسيات الأوروبيين البيض المحافظين، وبخاصة الجيل الأول من المهاجرين الذين خلال سعيهم بجهد لتكلم اللغات الأوروبية، والاحتفاظ بأعمال منتظمة، وعيش حياة طبيعية، يتوجهون أيضاً لممارسة عدد من جوانب ثقافة موطنهم الأصلي. إنّ خيال المستشرقين الجدد يجد في هذا المسلم المهاجر الدليل المباشر لبناء تحيُّزه وتوسيع نطاق هذا التحيز ليشمل الإسلام نفسه أو كامل العالم الإسلامي، وهي الصورة المدعومة من وسائل الإعلام المهيمنة (هوليوود، والدوائر السياسية، وسائل الإعلام...). لذلك فإن ربط عنف داعش أو القاعدة بالإسلام، ومن ثم

(68) Jytte Klausen, The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe (New York: Oxford University Press, 2007).

ربط الإسلام بمشاهد من النساء المحجبات التي تسرن في شوارع أمستردام أو برلين وباريس، تستحضر على الفور صورة المسلمين والإسلام و«الآخر» المسلم في أوروبا [69].

وهكذا يتم تجاهل نتائج العولمة التي حولت أوروبا إلى قارة متعددة الإثنيات، ما يعني ضرورة الإقرار بهذا التحول التاريخي والتصالح معه؛ فأوروبا متعددة الإثنيات، تعني أيضاً مواطنين متعددي الأديان، وهذا يعني الاعتراف بواقع ومظاهر جديدة (الجوامع، المآذن، الحجابات، في الساحات العامة إلى جنب الكنائس، والمعابد والكنيس، فضلاً عن أنماط الغذاء وبعض العادات)، وبالتالي فإن مظاهر من الحياة «الشرقية» قد أصبحت جزءاً من واقع العالم الغربي، وفي يوم من الأيام يمكن أن يتم توطينها كما حدث للمطبخ جنوب الآسيوي في إنكلترا، أو الكريكيت الإنكليزي في الهند.

من جهة ثانية، لا ينبغي إهمال النتائج التي أعقبت نهاية الحرب الباردة وزوال صورة الاستقطاب الأيديولوجي بين المعسكرين، ذلك أنه يمثل دون شك أحد المداخل القوية لفهم انبثاق عدد من الاتجاهات وتكريسها في إطار ما يعرف اليوم بالدراسات النيواستشراقية في المجال الفكري والإعلامي الأمريكي والأوروبي. لقد أدى انهيار الروايات التي كانت بمثابة المحرك الاساسي لأسطورة الغرب، مثل المواجهة بين الليبرالية والشيوعية، في سنوات التسعينيات، إلى سباق لأجل صياغة بديل للتوازن التقليدي بين الشرق والغرب. من هنا يمكن فهم جاذبية الرواية النيواستشراقية التي تشمل إشكالية الآخر والمغايرة والاختلاف لفهم عالم ما بعد الثنائية القطبية، وذلك بالتواتر مع خرائط الصراع المرتبطة بالهوية الإسلامية التي رسمها صامويل هنتنغتون في مقالته الشهيرة **صدام الحضارات**.

يتوقف أوليفييه مووس [70]؛ أستاذ التاريخ المعاصر في جامعة فرايبورغ في سويسرا ومدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية في باريس، عند هذه الظاهرة بالتحليل المعمق، محاولاً تحليل إبراز موضوعات الاستشراق الجديد والرواية النيواستشراقية، وافتراضاتها، وسياق ظهور الاستشراق الجديد، وكيفية التحول من الاستشراق الكلاسيكي إلى الاستشراق الجديد؛ إذ يرى في الحصيلة بداية انبثاق خطاب ثقافوي جديد في مرحلة ما بعد الحرب الباردة يتعلق بتضخم انتقاد الحالة الإسلامية وبوجه خاص الإسلام

(69) بيات، المصدر نفسه، ص 3.

(70) أوليفييه مووس، **تيار الاستشراق الجديد والإسلام من الشرق الشيوعي إلى الشرق الإسلامي**، سلسلة مراصد؛ 3 (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، وحدة الدراسات المستقبلية، 2010).

السياسـي. ويسـتهدف الخطـاب الثقافـوي حسـب الباحـث السويسـري الـذي يعتمـده «الاستشـراق الجديـد» إعـادة تأهيل الأطروحات الاستشـراقية الكلاسـيكية في سـياق يتميـز بأدلجة متناميـة للعلاقات بين الشـرق الأوسـط والـدول الغربية، تعمل على تشـجيع العـودة إلى قـراءة ماهوية للمجال الإسـلامي، وهـو فـي مقاربتـه يتوقـف عنـد أربعـة افتراضـات يتهيـكل حولهـا الاستشـراق الجديـد؛ وهـي: المجـال الإسـلامي كل متجانـس، الإسـلام يشـكل اسـتثناء، جمـود العالـم الإسـلامي، العنـف الإسـلامي هـو نتـاج ثقافي.

يناقـش مـووس هـذه الافتراضـات فيـرى أن هنـاك تحديـداً مزدوجـاً لعالم عربي إسـلامي يُنظـر إليه ككيـان متجانـس، ومحـددات ثقافيـة شـبه ثابتـة يُفتـرض أنهـا تقـدم معلومـات عـن الفعـل الجماعـي والفـردي للمسـلمين. هـذه الرؤيـة ينتـج منهـا افتراضـات خاطئـة، عـدا عـن أنهـا تقـدم اقترابـاً مُبسـطاً يختصـر ظاهـرة تتميـز بالتعددية سـواء فـي فضاءات المـكان أو الزمـان. فالاسـتخدام المتكـرر للمبررات الدينيـة، واسـتخدام مفهـوم الأمة بصورة اعتباطيـة، يؤديان إلى تجاهل التقسـيمات الجغرافيـة والثقافية، وبالتالـي إلـى نتائـج مماثلـة فـي تحليل الممارسـة السياسـية الإسـلامية حيـن تحال حصـراً على مسـائل تتعلـق بالعقيـدة وباللاهـوت. أمـا المسـألة الثانيـة المختصـة باسـتثنائية الإسـلام (كحضارة)، فهـي تقود التحليـل إلـى اعتبـار الإسـلام نظامـاً للقيـم قـادراً علـى أنّ يخبرنـا عـن كل نواحـي الحيـاة الاجتماعيـة والفرديـة للمسـلمين، بمـا فيهـا الممارسـة السياسـية والاقتصادية. لـذا نرى كيف يفسـر تيار الاستشـراق الجديـد نقـص الثقافـة الديمقراطيـة فـي البلـدان العربيـة والإسـلامية بوصفـه مرتبطـاً بـ «الهويـة» فـي هـذه المجتمعـات، ليخلص إلـى أن أي تطور نحـو الديمقراطية والاعتـراف بحقوق الإنسـان لا يُمكنه أن يكـون إلا نتـاج قطيعـة مـع مكونـات هـذه الهويـة فـي مـا يعنـي عمليـة تغريـب ومحـاكاة للتجربـة الغربيـة. أمـا فكـرة جمـود المجـال الإسـلامي فترتبـط بصـورة وثيقـة بفكـرة الاسـتثنائية، إذ تنظـر إلـى المجـال الإسـلامي بوصفـه كتلـة مصمتة وسـاكنة، بحيـث يجري «تنميـط » للهوية الإسـلامية في أشـكال مـن التعـارض الذي يقيمـه بين غـرب دينامي، حديث، يشـكل معقـلاً للتحـرر، ويوفر مسـاحات للإنجاز الفـردي، وبيـن شـرق جامد حيث يتشـكل الفرد عبـر الثقافة وعبـر الديـن، المؤطرين بقوة عبـر الأعراف الاجتماعيـة والجنسـية. ويرتبـط موضـوع العنـف بمقاربـة تجعلـه نتاجـاً ثقافيـاً، وهـو ما يجعـل مخيال «الإرهـاب الإسـلامي» مرتبطـاً بصورة وثيقـة بتعريف لـ «العقلية العربية»، الأمر الذي يفسـر الاسـتخدام المؤدلج للإرهاب بوصفه نتيجة لـهذه العقلية [71].

---

(71) المصدر نفسه، ص 6 - 7.

يتوصـل الباحـث، مبينـاً أنـه عبـر المقابـلات التـي قادهـا مـع عـدد مـن ناشـطي حركـة الاستشـراق الجديـد، وعبـر تحليـل المؤلفـات والمراجـع، إلـى أن النقـد الموجـه للإسـلام وللإسـلام السياسـي هو في قسـم كبيـر منـه ليـس إلا نتاجـاً لحالـة عارمـة مـن الإسـلاموفوبيا، ذلـك أن موجة العـداء هـي بالحصيلة نتـاج سـياقات محـددة يتـم التلاعـب بهـا مـن قبـل مجموعـة متنوعـة مـن الفاعليـن لخدمـة أجنـدات أيديولوجيـة أو سياسـية، محليـة أو عالميـة. ويتوقف عند شـخصيتين اثنتيـن كانتا في قلـب الانتقال من الاستشـراق الكلاسـيكي إلـى شـكله الجديـد؛ هما: عالـم التاريـخ البريطانـي برنـارد لويس؛ الكاتـب الذي نهـل من تراث الاستشـراق القديم، والذي سـاهم مقالـه «?What Went Wrong» في «أثقفة» أو «أسـلمة» أحـداث الحـادي عشـر مـن أيلول/سـبتمبر. أمـا العالـم الثانـي فهـو صمويـل هنتنغتـون، حيث صـاغ في كتابه عن **صدام الحضارات** المفردات والأسلوب المناسب لقراءة هذه الأحداث.

ثمـة نمـاذج جديـدة أكثـر مكراً تتطـرق دراسـة مووس إليهـا، وهـي تعتمد طريقـة «دراسـة الحالة» لتفكيـك الأطروحـات التـي طورتهـا بـات يجـاور (Bat ye'or)[72] وهـي مؤرخـة بريطانية من أصـول يهودية مصريـة، حيـث تحتشـد فـي كتاباتهـا السياسـة والأيديولوجيـا وبخاصـة مصطلحاهـا حـول «الذميانيـة» (Dhimmitude) و«أورابيـا» (Eurabia) اللذيـن أصبحا القاسـم المشـترك فـي الإحالات التـي تختص بأدبيات الاستشـراق الجديـد؛ حيـث كتبـت نصوصاً يظهر فيهـا مصطلـح «الذميانية»؛ المشـتق من اللفـظ العربي «ذمـة» التي تشـير إلى علاقات التبعية بين السـلطة الإسـلامية والسـكان المسـيحيين واليهـود والأقليات ولتتحـدث عـن الذميانيـة المعاصـرة فـي اسـتعادة نيواستشـراقية تسـحب هـذا المصطلـح مـن فضاءات الزمان والمكان الخاصة به لأهداف أيديولوجية صدامية.

أمـا كلمـة «أورابيـا» فهـي مسـتمدة مـن كتابهـا الأخيـر المعنـون **أورابيـا: المحـور العربـي الإسـلامي**[73]، الـذي يمثـل تتويجـاً لالتزامهـا السياسـي مـن خـلال إدانتهـا للسياسـة الخارجيـة الأوروبيـة التـي تعتبرهـا مضـادة لإسـرائيل ومتوجهـة نحـو العـرب، وتهـدف مـن خلالـه إلـى تسـليط الضـوء لفهـم الجـذور التاريخيـة والسياسـية والدينيـة لمـا تسـميه العنـف الإسـلامي فـي

---

(72) اسمها يعني «بنت النيل»، وهي من أصول يهودية مصرية اسمها المستعار (جيزال ليثمان Giselle Littman) تخصصت أولاً في التحليل التاريخي لمسألة الأقليات في الدول ذات الأغلبية المسلمة ونشرت كتاباً موثقاً تحت عنوان **اليهود والمسيحيون تحت حكم الإسلام: الذميون في مواجهة التحدي الأصولي** الذي ترجم إلى الإنكليزية بعنوان **الذمي: اليهود والمسيحيون في الإسلام**، ترجم إلى عدة لغات وأُعيد طبعه عدة مرات: Bat Ye'or, Islam and Dhimmitude: Where Civilizations Collide, translated from the French David Maisel, Paul Fenton and David Littman (Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 2002).

(73) Bat Ye'or, Eurabia: L'axe euro-arabe (Paris: Jean-Cyrill Godefroy, 2006).

تحذيـر واضـح مـن تحـولات تصيـب القـارة القديمـة نتيجة تنامـي الحضـور الإسـلامي فيها تسـتعيد فيها الصـدى المعاصـر للخبـرة التاريخية التي عايشـتها «الحضـارات اليهودية - المسـيحية» جنوب المتوسـط حيـن وقعـت تحـت حكـم الإسـلام. يصـف مصطلـح «أورابيـا» الـذي صكّتـه نتاجـاً هجينـاً مـن الأوربـة والإسـلام يؤسـس لانصهـار اصطناعي حيث الضفـة الجنوبية المتوسـطية التـي كانت تمثل حـدوداً في ما مضـى، تلتهـم ضفـة شـمالية تتغافـل عـن هويتهـا اليهوديـة المسـيحية. ويقـول الكاتـب إن كتابـات المؤرخـة البريطانيـة، منذ الحادي عشـر مـن أيلول/سـبتمبر 2001، وبفعل اسـتثمارها في رواية الفاشـية الإسـلاموية، تجـد صـدى حماسـيّاً لـدى جمهـور متزايـد لا يشـمل اليمينييـن والمتطرفيـن مـن الناحيـة الأيديولوجية فقط، ولكنها أيضاً تؤثر في أوساط أكثر أهمية من الناحية الفكرية [74].

ورغـم أن الحديـث عـن «أورابيـا»، كمـا قدمتـه بـات يجـاور وتبنـاه بعدهـا عـدد مـن الكتـاب الأمريكييـن، قـد تعـرض لنقـض علمـي موثـق يقـوم علـى معطيـات إحصائيـة ودراسـات حديثـة، إذ بيّن بوضـوح أن دمـج المسـلمين وعلـى النقيـض مـن هـذه الأطروحـة لا يشـكل أي تهديد فـي أوروبـا وفي فرنسـا تحديداً علـى المسـتوى الديمغرافي، أو حتى لجهـة تأثيرهم في مبـدأ الفصل بين الديـن والدولة لأجـل تأسـيس مجتمـع خـاص، أو أن المسـلمين يؤلفـون مجموعـة منفصلـة ومنسـجمة بمـا يجعلهـم يحظـون بتأثيـر متنام فـي السياسـة الداخليـة، وبخاصـة الخارجية للـدول الأوروبيـة، وهذا يقـوّض رواية الاستشـراق الجديـد الـذي يتحـدث عـن تشـويه الهويـة اليهوديـة - المسـيحية لأوروبـا، وعـن «ذميانيـة المثقفيـن» والتهديـد الإسـلاموي المسـتمر، فضـلاً عن اسـتراتيجية فتـح أوروبا وأسـلمتها ودعـم الاتحاد الأوروبـي للإسـلاميين الانتحارييـن الفلسـطينيين ومعاداة النخب الأوروبية لإسـرائيل، كل هـذه المقولات السـهلة تجـد فـي كتـاب «أورابيـا» أصـولاً تحليلية لهـا مفرطة فـي الخيـال ومشـوهة لحقيقـة التفاعلات بين ضفتي المتوسط، ما يجعلها مادة تاريخية كتبت بمداد الأيديولوجيا.

المشـكلة فـي هـذا الخطـاب أن بعـض مصطلحاتـه مثـل «أورابيـا» و«الذهنيـة الذميانيـة» تسـتخدم فـي مجـالات وميادين لا تتبنـى بالضـرورة المنحـى التحريضـي لمنتجيـه، ولا تتبنـى المنحـى الاختزالـي للتاريـخ، لكنهـا مـن حيـث لا تـدري تسـاهم فـي منـح الصدقيـة لتفسـيرها للعلاقـات بيـن مـا هـو غربـي ومـا هـو إسـلامي وهـو مـا جعـل المقاربـة «الأورابيـة» للتحديـات المرتبطـة بالإسـلام فـي أوروبـا تأخـذ شكـلاً بديهيـاً مقبـولاً ليـس لـدى أوسـاط الناشـطين المعاديـن للمسـلمين فقـط، ولكـن أيضـاً ضمـن الدوائـر الفكريـة والأكاديميـة المختلفـة التـي

(74) مووس، **تيار الاستشراق الجديد والإسلام من الشرق الشيوعي إلى الشرق الإسلامي**، ص 16 - 17.

تتغـذى، عـن اقتنـاع أو بصـورة براغماتيـة، مـن المـوارد الخطابيـة التـي تقترحهـا أدبيـات الاستشـراق الجديـد. وهـذا مـا يفسـر التدفقات التـي يحدثها هـذا التيار علـى أكثر من صعيـد فكـري وأكاديمي في أوسـاط اليميـن المحافـظ، حيـث يمكـن رصـد عشـرات المؤلفـات تحـت عنـوان «الإرهـاب الإسـلامي» عقـب أحـداث الحـادي عشـر مـن أيلول/سـبتمبر، منهـا مـا بقـي فـي حـدود التأثـر بالإطـار التحليلـي النيواستشـراقي ومنهـا مـا طـوّره فـي اتجـاه تقليـدي للنزعـة العنصرية؛ حيـث ينضـح بالنزعة الشـمولية المعاديـة للإسـلام وبــ «رهـاب» العـرب علـى شـاكلة كتـاب **الغضـب والكبريـاء** [75] للصحافيـة الايطالية أوريانـا فلاتشـي، الـذي يـوازي كتـاب **أورابيا** شـهرة والذي اسـتُقبل بحفـاوة غريبة فـي أوسـاط كثير من الصحافيين الأوروبيين والأمريكيين وأوساط اليمين الشعبوي المتطرف [76].

يتتبـع أوليفييـه مـووس بعـض الدراسـات النيواستشـراقية فـي طريقـة تناولهـا الممارسـات المرتبطة بالحجـاب بوصفـه رمـزاً يحيـل، بصـورة مزدوجـة، إلـى حالـة تمييـز بيـن سـلطة ذكوريـة فاعلـة وبيـن خضـوع أنثوي سـلبي، وبوصفه شـعاراً يدل على الفصـل بين فضاء الحداثـة وبين تقليد غابر. ويسـتخدم الأدب النيواستشـراقي منهجيـة دراسـة الحالـة التـي يوفرهـا نجـاح نشـر السـير الذاتية لنسـاء مسـلمات «منشـقات» اختـرن الانتقـال الرمـزي مـن الشـرق الإسـلامي إلـى الغـرب العلمانـي، وهـو يسـتخدم هذا الانتقـال والتحـول في بعـض الشـخصيات ليقول إن هـذا الانتقال لا يمكـن أن يتم بدون حـدوث قطيعة أو ردة. وتجسـد شـخصية الأفغانيـة «زويـا» كما تجسـد «أيان هيرسـي علـي» (النائبة الهولندية السـابقة ذات الأصـول الصوماليـة)، ومـن خـلال لهجتهـا الحـادة، وسـيرتها الذاتيـة، رمزيـة هـذا «المنشـق فـي الإسـلام»؛ مثـل هـذه الحـالات التـي يبنـي عليهـا الأدب النيواستشـراقي مقولته التي يسـعى فيهـا لتأكيد اثنتيـن مـن الحجـج الرئيسـة فـي تحليلاتـه: **الأولى** هـي وجود تعـارض بيـن فضاء غربـي تحـرري، وبين فضـاء إسـلامي غير صالـح ثقافيّاً أمـام الحداثة والتحديـث، و**الثانية** فـي تقديم الحل للعالم الإسـلامي إذا كان يريد الخروج من ظلاميته وجموده من طريق القطيعة مع «الإسلام».

يتحـول الحجـاب إلـى «رمـز» يمثـل عائقـاً معرفيـاً فـي هـذه المقاربـة، والمـرأة سـوف تتحـرر وتصبـح غربيـة وبالتالـي حديثـة بمجـرد خلعـه. وإذا كانـت ثنائيـة «التحـرر عبـر خلـع الحجـاب» فـي مقابـل «حجـاب رجعـي يرسـخ السـلطة الذكوريـة» لا تشـدد إلا علـى البعـد المتعلـق بالخضـوع مـن ضمـن التفسـيرات الأخـرى الممكنـة، فـإن الحجـاب يأخـذ كامـل معنـاه فـي

(75) Oriana Fallaci, La Rage et l'orgueil (Paris: Plon, 2002).

(76) مووس، المصدر نفسه، ص 20.

الرواية الاستشراقية. وهكذا مع هذا التحليل يتم اختزال دينامية الهيمنة في استخدام صورة المرأة المحجبة وإهمال الأبعاد الأخرى ذات الطبيعة الاستعمارية في علاقة الغرب بالعالم الإسلامي. في الحصيلة لا يبدو أن الهدف الرئيسي للاستشراق الجديد توفير أداة لفهم التحديات السياسية والاجتماعية التي تعترض التفاعلات بين الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية، حيث يتم فيها تسطيح الوقائع إلى حد كبير، ذلك أن اللغة والمفردات المستخدمة، وطريقة «سرد» التهديد الإسلاموي، والنماذج التفسيرية تساعد على تأطير هذه التصورات وتنميطها، كما في حالة الدمج الاعتباطي بين الإرهاب ومقاومة الاستيطان والاحتلال في الضفة الغربية وغزة في فلسطين.

في الخلاصة، تعزز أدبيات الاستشراق الجديد اتجاه الحتميات الدينية وفكرة الاستمرارية الثقافية وتوفر مقولاتها الجاهزة شيئاً من اليقين والقدرة على التوقع، وبذلك تمارس تأثيرها في حزمة واسعة من الفاعلين بصورة مباشرة وعميقة أو بصورة غير مدركة وبراغماتية، أما مدى تأثير تَبَنّي هذه الأفكار وهذه المقولات على السلوكيات والممارسات والقرارات المتخذة من قبل هؤلاء فهو أمر تشير إليه استطلاعات الرأي في ما يتعلق بتنامي التيارات اليمينية والمحافظة في عدد من المنافسات الانتخابية في الغرب.

لا تزال الدراسات الأنثروبولوجية في الوطن العربي حكراً على الغربيين في الغالب، وهذا يطرح من جديد مسألة الدور الوظيفي للأنثروبولوجيا وعلاقاتها بالجهات الممولة؛ فبالرغم من إصرار الدارسين الأنثروبولوجيين وتأكيدهم أن دراساتهم تعمل من أجل غايات علمية، وهي تسعى بموضوعية واحترافية إلى مقاربة دراسة الواقع بأكبر قدر من الحياد والدقة العلمية، إلّا أن هذه الاهتمامات بالواقع المعاش لا تزال من اهتمامات المراصد والمراكز البحثية للأكاديمية الغربية، وتفعّل أو يستفاد منها من طرف قواها السياسية. صحيح أن هناك أعداداً تتزايد من الباحثين من ذوي الأصول العربية والإسلامية تشارك في إعداد هذه الدراسات، لكنهم إنما يقومون بذلك داخل إطار تلك المؤسسات والمراكز العلمية الغربية، وربما حتى كثير من دراساتهم وأبحاثهم تبقى غير معروفة ولا تلقى الاهتمام والعناية في أوطانهم الأصلية، وهي على أية حال كتبت لمرجعيات علمية خارج إطار أوطانهم [77].

(77) أبو بكر بن أحمد باقادر، «الدين والأنثربولوجيا،» مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 24 كانون الأول/ديسمبر 2014، <https://bit.ly/38mk4o1>.

بعـد 11 أيلول/سـبتمبر والحـرب في العـراق، ومن ثم ظهـور تنظيم الدولة الإسـلامية، انتشـرت على نطـاق واسـع الدراسـات السوسـيو - أنثروبولوجيـة الممولـة بسـخاء مـن مراكـز أبحـاث أجنبية، وشـهدنا موجـة مـن الباحثيـن الشـبان ومن جنسـيات مختلفة يقصـدون المناطـق السـاخنة والجبهات المشـتعلة ويحتكـون بالسـكان ويتفاعلون مـع الأهالي لدراسـة نمط عيشـهم وثقافتهم بوصفها مناطـق حاضنة في ظنهـم للمتطرفيـن الإرهابييـن، حيـث يخرجـون بعدهـا بأحـكامٍ بعضهـا اتسـم بالعمـق والرصانـة لكـن بعضهـا الآخـر كان أقـرب إلـى العمـل الصحافـي والتقريـر الإعلامـي السـريع والسـطحي. وقـد كان هـذا مؤشـراً علـى تحـول بـدأ يصيـب الدراسـات الأنثروبولوجيـة فـي حقـل الدراسـات الإسـلامية، وهـذا الأمر سـوف يرخـي بظلالـه علـى صدقيـة كثير مـن هـذه الدراسـات وموضوعيتهـا، ويفتـح النقاش علـى مدى كفايـة المنهـج الأنثروبولوجـي وتقنياتـه لتقديـم المنظـور التفسـيري الملائـم للمجـال الإسـلامي بأبعاده المتداخلة والمتشابكة.

الفصل الثالث

الدين والسوسيولوجيا والإرث الاستشراقي

في الواقع ليس جديداً اهتمام السوسيولوجيا بالظاهرة الدينية، فقد ارتبط ذلك باهتمام منظّريها وروادها الأوائل الذين وضعوا المجتمع والعلاقات الناظمة لسلوك الجماعات كوحدة تحليل مرجعية قبل الفقه واللاهوت والمنتجات الذهنية، لذا تركز الاهتمام على الممارسة السلوكية في الواقع المعيشي وما تعتمد عليه المجموعات البشرية من معتقدات وتفسيرات للنصوص الدينية من منطلق موقع الإنسان والجماعات في البنية الاجتماعية. يختلف منطلق السوسيولوجيا وعلم الاجتماع منهجياً عن الاستشراق، فالأول يسعى إلى تحليل السلوك الديني في الحياة اليومية وما يستند إليه من تفسيرات خاصة للنصوص الدينية في السياق الاجتماعي والتاريخي، ومن منطلق التناقضات والصراعات القائمة داخل المجتمع وفي علاقاته بمجتمعات وحضارات أخرى، في حين يذهب الاستشراق في اتجاه تقديم تفسيرات خاصة للنصوص والوقائع والأحداث الدينية في الشرق بمعزل عن سياقها الاجتماعي والتاريخي، متجاوزاً الخلفية المعرفية الغربية التي ينطلق منها ودون أن يستعمل أدوات منهجية تحدّ من الانحيازات المنهجية الفاضحة التي أصابت بعض دراساته في أغلب الأحيان.

والواقع أن السوسيولوجيا ترى الدين ظاهرة منبثقة من واقع اجتماعي واقتصادي وسياسي وتاريخي شديد التعقيد، يتطور بتطور هذا الواقع وهو يتصل بدور المؤسسات والبنى الاجتماعية (كالعائلة والطبقات والمؤسسة السياسية وغيرها) اتصالاً عضوياً وتفاعلياً، وهو يقوم بوظائف محددة ويلبي حاجات ظاهرة وخفية، وقد تكون توظيفاته

إيجابية أو سلبية، وكثيراً ما تكون التأويلات الدينية متنوعة متنوعة بل متناقضة، وقد يتحوّل الدين من طاقة روحية ثورية في مراحل التكوين الأولى، إلى مؤسسات ونظم وطبقات وطوائف في المراحل التاريخية التالية، ثم تحصل الانقسامات والتناقضات، ليس بسبب التنوع في المعتقدات بحد ذاتها، بل بسبب التناقضات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. لهذه الأسباب كلها تنوعت القراءات والتحليلات عند علماء الاجتماع في الظاهرة الدينية، وهم لا يتفقون حول أصول الدين وطبيعة وظائفه في المجتمع ونوعية علاقته بالبنى الاجتماعية والاقتصادية والنظام السائد. يؤكد هيغل أن الأفكار والمعتقدات، أي البنية الفوقية، هي التي تحدد السلوك الإنساني، وعلى الضد من ذلك تماماً يؤكد كارل ماركس أن نمط الإنتاج والأوضاع الاقتصادية أو البنية التحتية هي التي تنشأ عنها الأفكار والمعتقدات. وبين هذين النقيضين يقف ماكس فيبر الذي يتراوح فكره بين التشديد على أولوية الأفكار والمعتقدات، كما في كتابه: **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** (وهو بذلك أقرب إلى هيغل) وعلى التفاعل بين الثقافة والبنى الاقتصادية، كما في كتاباته حول **التنظيم الاجتماعي والاقتصادي**، وعلى تغليب العوامل المادية في معالجته الجانبية للإسلام (وهو بهذا أقرب إلى ماركس).

أولاً: الحداثة والتمَدْيُن،
في مواجهة الدين والتديُّن

منذ أن أكّد إميل دوركايم (1858 - 1917) الوظيفة الإيجابية للدين كونه يعزز التماسك الاجتماعي معتبراً أن «روح الدين» هي في الواقع «فكرة المجتمع» نفسه، فالدين هو رمز المجتمع والمعبّر عن وحدته، وأن إله العشيرة ليس سوى العشيرة نفسها مشخصنة أو ممثلة بالإله بحسب التصور الإنساني. وبذلك تكون وظيفة الدين الأساسية هي تعزيز وحدة المجتمع وتماسكه، وإعطاء الشرعية لقيمه ومعاييره، وإضفاء القداسة عليها، وبتجميع الناس معاً في هوية موحدة من خلال ممارسة الشعائر والطقوس الدينية [1].

إحدى فوائد المقاربة الدوركايمية تتمثل بالتشديد على الجوانب الدينامية في الشعور الديني، حيث يرى دوركايم أن الدين قوة تسمح بالتصرف والفعل. «إن المؤمن الذي اتحّد مع ربه ليس مجرد إنسان يرى حقائق يجهلها غير المؤمن، بل هو إنسان ذو قدرة أكبر على

(1) Emil Durkheim, The Elementary Forms of the Religious Life, translated from the French by Joseph Ward Swain, Free Press Paperbacks (New York: Free Press, 1965), pp. 236-245 and 462.

التصرف. فالمؤمن يشعر بمزيد من الطاقة لتحمل مشاق الحياة أو لقهرها؛ فكما لو أنه يسمو فوق البؤس البشري لأنه يسمو فوق وصفه كإنسان، فيخال نفسه مُخلِّصاً من الشر مهما كان مفهومه للشر. إن العامل الأول في أي إيمان هو الاعتقاد بالخلاص من خلال إيمان». وبالتالي بما أن «الدين فعل»، وبما أن الإيمان هو في الدرجة الأولى «حثّ على التصرف»، نستطيع أن نفهم لماذا رأى دوركايم أن العلم عاجز عن محو الدين. فالعلم يقلل من وظائف الدين الإدراكية وقد يعارض ما يدعيه حول توجيه مؤسسات المعرفة، غير أنه لا يستطيع أن ينفي حقيقة واقعة وأن يحول دون استمرار الأفراد في التحرك بدافع من إيمانهم الديني [2].

كثر ناقشوا العلاقة بين التَمدْيُن والتديُّن، ومثَّل ذلك بحثاً محورياً بين علماء الاجتماع، وذهب ماكس فيبر إلى أن «التمدْيُن» هو نتاج عقلنة الدين الذي سمح بتأدية أدوار جوهرية في انبثاق مشروع الحداثة والرأسمالية، بل حتى الديمقراطية. فالدين يتصل بالحياة العملية ولا ينفصل عن الحياة الدنيا، لذلك يرفض تعريف الدين باللامعقول، إذ هو في كثير من وجوهه أعمال منطقية وعقلانية نسبياً.

ماكس فيبر، صاحب مشروع **نزع السحر عن العالم**، يلتقي مع ملاحظات ألكسيس دي توكفيل (1805 - 1859) الذي لاحظ كيف يعمل الدين على تطوير الديمقراطية في دراسته الرائدة عن المجتمع الأمريكي [3]، وكيف يتطابق ذلك مع النظرة إلى المصلحة الدنيوية، وهو الأمر الذي عمل عليه ماكس فيبر لسنوات في أطروحته المتفردة عن **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** [4] التي أصدرها كتاباً عام 1905، وهي بالمحصلة أبحاث تتعارض مع الفرضية القائلة بأن الحداثة مؤدية إلى تراجع دور الدين. ويعرض جون بول ويليام مقارنة بين الولايات المتحدة الأمريكية واليابان، وهما بلدان يجسدان الحداثة بوجه خاص ويمثلان في الوقت نفسه نموذجين مجتمعيين يفرقان بين الحداثة والدين، **الأول** بسبب محافظته على الالتزام الديني (نحو 40 بالمئة ممارسين) والدور المهم للحركات التبشيرية، **والثاني** لأنه مجتمع تم فيه التمدْيُن والتحديث مع التديُّن وفي إطار نظام ثيوقراطي. لذلك يستنتج مع روجر فينك (Roger Fink) أن التنبؤ من خلال نموذج التمدْيُن بانحطاط الدين لا تعززه الوقائع التاريخية، وبالتالي سقطت رهانات الآباء

---

(2) Ibid, p. 595.

(3) ألكسيس دي توكفيل، **الديمقراطية في أميركا**، ترجمة وتعليق أمين مرسي قنديل؛ تصدير محسن مهدي (القاهرة: عالم الكتب، 2001)، ج 2، الفصل التاسع، ص 498.

(4) ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990).

المؤسسين لعلم الاجتماع بدءاً بهنري دو سان سيمون وأوغوست كونت وإميل دوركايم حول تصورهم لدرجات مختلفة من ديانة علمانية للبشرية مخصصة لتحل محل الديانات التقليدية [5].

إحدى أهم مساهمات ماكس فيبر هي إظهار وجود عدة أنواع من العقلانية، معتبراً أن عقلنة الدين نفسه أدّت دوراً جوهرياً في انبثاق الحداثة، وهو في أبحاثه ركز على ميزتين أساسيتين للدين، تتمثل **الأولى** بالرابط الاجتماعي الذي يوّلده، و**الثانية** بنوع السلطة الذي يسمح به، وما عمله الشهير عن **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** إلا محاولة لتبيان الروابط بين الاقتصاد والدين. وبالنسبة إليه لا يتعلق الأمر بالإيمان الديني بحد ذاته بقدر ما يتعلق بنوع هذا الإيمان وتمثلاته الاجتماعية، ولأنه كان يدرس أثره في المجتمع الرأسمالي وجد أن نوعاً معيناً من البروتستانتية، هو الكالفينية المتزمتة التي انتشرت في نطاق واسع في القرنين السابع عشر والثامن عشر، أطلقت روح المبادرة، ذلك أنها اعتبرت النجاح الدنيوي بركة إلهية وبرهاناً على رضى إلهي، وبالتالي فإن العمل المنتظم والمنهجي لزيادة الثروات والنجاح والتقشف يمثل دعوة إلهية (بيروف Beruf). هذه الذهنية هي التي أطلقت روح المبادرة وأخلاقياتها هي التي شجعت، وفق ماكس فيبر، التراكم الرأسمالي ودفعت الاقتصاد بـ «روح» جديدة.

منذ ذلك الحين والنقاش مستأنف ومتجدد. فقد تابع علماء الاجتماع المعاصرون تحليل الظاهرة الدينية على مستوى الماكروسوسيولوجي (Macrosociology) فقدم بيتر بيرغر (Peter Berger) (1929 - 2017) مجموعة من الأفكار والفرضيات حول مآلات الدين والعلمنة في الغرب ليؤسس عليها مشروعه البحثي الذي كان بدأه عام 1999 حين أصدر كتابه تحت عنوان **زوال العلمنة من العالم** (The Desecularization of the World). وفيها يناقش الفرضية التي تأسست عليها فكرة العلمنة في عصر التنوير الأوروبي والتي تقول إن التوجه نحو التمَدْيُن والحداثة يؤدي بالضرورة إلى تراجع أو حتى انهيار الدين، سواء في المجتمع أو في عقول الأفراد، وهو ما ثبت خطأه مع بعض الاستثناءات [6]. فالعالم اليوم متديّن إلى حدٍ كبير ويشهد ما يمكن وصفه بـ «عودة الدين»،

---

(5) جان بول ويليام، **الأديان في علم الاجتماع**، ترجمة بسمة بدران (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2001)، ص 136.

(6) Peter L. Berger, «The Desecularization of the World: A Global Overview,» in: Peter L. Berger, ed., The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), pp. 11-18.

وهـذا سـبب كافٍ لإعـادة النظـر بمجمـل الفرضيـات التي أسسـت لأطروحـة العلمنـة والحداثـة وتراجع التديُّن والدين.

كذلـك قـدّم بيـار بورديـو (Pierre Bourdieu) (1930 - 2002)، بـدوره مقاربـة لافتـة، وذلـك فـي ضوء مفهـوم الحقـل الدينـي الـذي أثبـت أنـه كباقـي الحقـول (الاقتصاديـة والسياسـية والفنيـة...) والـذي لا يمكـن إدراك بنيتـه إلّا مـن خـلال التفكيـر فيـه علائقيـاً، فالحقـل عنـده هو وقائـع متشـابكة، هو في الحقيقـة عبـارة عـن مواقـع وسـلطات أو مواقـف وخيـارات أو مصالـح واسـتراتيجيات أو رهانـات واسـتثمارات. هـذه العناصـر التـي تدخـل فـي تركيـب الحقـل تعمـل بحسـب مبـدأ أساسـي يقـوم على «توزيع أنماط السـلطة وأنـواع رأس المال». ورؤوس الأمـوال على نوعين كبيرين: «رمزيـة» كالمعتقدات والمنتوجـات الثقافيـة والعلمية، و«ماديـة» كالأموال والمـوارد الطبيعية والسـلع الاسـتهلاكية والمنتجات التقنيـة. والسـلطات كذلك على نوعيـن: «مادية» تتمثّل بمؤسسـات الدولة كالشـرطة والجيـش والقضاء، و«رمزيـة» تتمثّـل بالسـلطات الثقافيـة مـن دينيـة وخلقيـة وأدبيـة. **الأولـى** تمـارس العنـف المـادي، و**الثانيـة** تمـارس العنـف الرمـزي بأجهزتهـا الأيديولوجيـة، الأمـر الـذي يجعلنـا أمـام نوعين من الشـرطة: شـرطة أمنية تقوم بحراسـة الأجسـاد والممتلكات، وشـرطة فكريـة تقوم بحراسـة القيم والمعتقـدات [7]. وبالحصيلـة هي رؤيـة تفكيكية دينامية للحقـل الديني تقدم مفاتيـح تحليلية مهمة (الحقـل، الهابيتوس، الممارسـة، التجسـدن) يمكنها حسـب برايـن تيرنر، أن تشـكل طريقة مثمـرة للتفكير في الديـن، تتفادى الكثيـر مـن العيـوب التـي يجدهـا المـرء فـي المقاربـات الفلسـفية الحديثـة للديـن [8]. هـذا التحـول الجوهـري فـي مناهـج العلـوم الاجتماعيـة دفـع بعالـم اجتمـاع متخصـص بدراسـة الأديان مثل خوسـيه كازانوفـا إلـى التشـديد علـى دور الأديـان فـي المجتمعـات المعاصـرة، حيـث يخلص فـي كتابـه إلى أنه «لا بـد مـن إعادة التفكير بشـكل منهجي فـي العلاقة بيـن الدين والحداثـة، وفـي الأدوار المحتملة التي يمكن للأديان أن تضطلع بها في النطاق العام للمجتمعات الحديثة»[9].

---

(7) لمزيد من التفصيل، حول أفكار بيار بورديو انظر: عبد الغني عماد، **سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة**، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 99 - 108.

(8) براين تيرنر، «بيار بورديو وسوسيولوجيا الدين،» ترجمة طارق عثمان، **نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية**، العدد 3 (2017).

(9) خوسيه كازانوفا، **الأديان العامة في العالم الحديث**، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند؛ مراجعة بولس وهبة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص 319.

ثانياً: الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا والإسلام:

صناعة المغايرة

لأن علـم الاجتمـاع يـدرس البنـى الاجتماعية والعلاقات بيـن الأفراد وعمليـات التفاعل فـي ما بينهم، وتصرُّفاتهـم كأعضـاء مكوّنيـن لهـذه الجماعـة؛ فهو يركـز على سـلوكيات الأفراد ضمـن هـذا المجتمع أو ذاك، ويـدرس بالتالـي تأثيـر البيئـة الاجتماعيـة الاقتصاديـة والثقافيـة فـي تكويـن الأفـراد، وتأثرهـا فـي تحديـد العلاقـات بيـن الأفـراد، فإن هـذا الأمر يخلق تداخــلاً كبيـراً بينـه وبيـن الأنثروبولوجيـا، فكلاهما يـدرس البنـاء الاجتماعـي والوظائـف الاجتماعيـة، وهـذا مـا دعـا أحـد العلمـاء إلـى القـول: إن علـم الأنثروبولوجيا الاجتماعية، هو فرع من فروع علم الاجتماع المقارن.

وهكـذا نجـد أن ثمـة صلة معرفيـة من نـوعٍ ما بيـن علـم الاجتمـاع والأنثروبولوجيا، بالنظـر إلى أن كلّاً منهمـا يـدرس الإنسـان، وبالتالي يتجـاوز الترابُط بينهمـا المعلومـاتِ التي يهـدف كل منهما للحصول عليهـا، إلـى منهجية البحث من حيـث طريقته وأسـلوبه. وإذا كان علـم الاجتماع يركز في دراسـاته على المشـكلات الاجتماعيـة في المجتمع الواحـد، كما يدرس الطبقـات الاجتماعية في هـذا المجتمع أو ذاك مـن المجتمعـات الحديثة، وينـدر أن يدرس المجتمعات البدائيـة أو المنقرضة، كما كانـت الأنثروبولوجيا (علـم الإنسـان) تفعـل فـي دراسـاتها التأسيسـية، إلا أنهـا أصبحـت فـي دراسـتها للمجتمعات الإنسـانية، تركـز فـي الغالب علـى التقاليد والعـادات والنظم، والعلاقـات بين النـاس، والأنماط السـلوكية المختلفة، التـي يمارسـها شـعب ما أو أمـة معينـة؛ أي أن علـم الأنثربولوجيـا الاجتماعية يـدرس الحيـاة الاجتماعية (المجتمـع ككل)، وينظـر إليهـا نظـرة شـاملة، ويـدرس البيئـة العامـة، والعائلـة ونُظـم القرابـة والديـن، بينمـا تكـون دراسـة علـم الاجتماع متخصصـة إلى حـد بعيد؛ حيـث تقتصر على دراسـة ظواهـر محددة أو مشـكلات معينة، أو مشـكلات قائمة بذاتها؛ كمشـكلات: التنمية والأسـرة والطـلاق والجريمة، والبطالة والإدمان والانتحار والتطرف والعنف وغيرها.

وإذا كان ثمــة تبايــن أو اختــلاف بيــن العلميــن، فهــو لا يتعــدى المقاربــة المنهجيــة المعتمــدة فــي فَهـم الظواهـر الاجتماعيــة وتفسـيراتها، وفـق أهـداف كل منهمـا، فبينمـا نجـد أن الباحــث فــي علــم الاجتمــاع، يعتمــد علــى افتراضــات نظريــة لدراســة وضــع المتغيــرات الاجتماعيــة، ويحــاول التحقــق منهـا مــن خـلال المعلومــات التــي يجمعهــا بواسـطة اسـتبيان أو اسـتمارة خاصـة لذلـك، نجـد فــي المقابـل أن الباحــث الأنثروبولوجــي، يعتمـد تشـخيص الظاهـرة اسـتناداً إلـى فهـم الواقـع كمــا هــو، ومــن خــلال الملاحظــة المباشــرة ومشــاركة الأفــراد فــي حياتهــم العاديــة، وهــو

بالحصيلة تباين واختلاف تجده ضمن العلم الواحد بحكم تبلور اتجاهات ومقاربات متنوعة للتحليل سواء في الأنثروبولوجيا أو في علم الاجتماع.

ولأن دراسة المجتمعات الإسلامية بإشكالياتها المتنوعة مسألة ليست بالبساطة التي يمكن أن تسمح لأي مقاربة منهجية أن تدعي أنها تملك الأدوات التفسيرية الكاملة لكل معضلاتها، وبخاصة مع تنامي هذه المشكلات وتعقّدها وصعود العنف السياسي والديني وتداخله في عصر العولمة مع عناصر خارجية لم تكن بالحسبان، فقد برز نوع جديد من الدراسات السوسيوأنثروبولوجية ينزع نحو التكاملية والتخفف من النظرة التجزيئية للظاهرة، وهو ما فتح الباب لمساهمات واسعة من عدة حقول معرفية في العلوم السياسية والتاريخ والتربية والاقتصاد وعلم النفس والإدارة وغيرها.

وما يلفت النظر هو رواج مثل هذا النوع من الدراسات حديثاً لدراسة المجتمعات الإسلامية، فبعدما كانت المجتمعات والإثنيات والقبائل تحظى باهتمام الدارسين الأنثروبولوجيين من الناحية الثقافية، أصبحت الدراسات التي تقام في وطننا العربي أبحاثاً محورية، بل أصبحت تمثل بنداً أولياً على جدول أعمال الكثير من الاهتمامات البحثية الأنثروبولوجية والسوسيولوجية لعدد من مراكز البحث الدولية. لقد تغيرت الأنثروبولوجيا لأن العالم (الواقع الاجتماعي) تغير، فالمجتمعات التقليدية احتكّت بالحضارة ومسّها الغزو الثقافي، فلم يعد هناك وجود لثقافات مستقلة خارج السياق العالمي. وهذا ما جعل الأنثروبولوجيا تنتقل من دراسة الشعوب إلى دراسة المواضيع واستخدام ميادين جديدة، لكن المشكلة أن أغلبها اليوم يركز على دراسة الأقليات والمرأة والقضاء والعادات المرافقة بشكل يغلب عليه الوصف، عدا قلة من الدراسات الجادة، وهو ما يهمنا في هذا المجال، إذ نجد فيه مدخلاً جديداً يطمح ويجتهد في تقديم منظور جديد للتحليل، إلا أنه غير كافٍ لوحده بتقديرنا لتقديم تشخيص متكامل للمجتمعات المسلمة أو لظاهرة التطرف المتحول إلى عنف.

في دراسة المجتمعات تبرز اليوم في عصر العولمة أكثر من أي مرحلة سابقة أهمية **المقاربة المتداخلة الحقول المعرفية** (Interdisciplinary Approach) لدراسة تمظهراتها السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية والتربوية، فالمجتمعات ظاهرة متشعبة ومركبة، وبالتالي من الصعب مقاربتها من خلال منظور واحد، ومواجهتها بمنهج علمي مقولب ومحدد نظرياً وتطبيقياً، وعليه فلا بد من الاستعانة بجميع المناهج، قصد الإحاطة بقدرة تفسيرية لأي ظاهرة من ظواهرها من جميع جوانبها، سطحاً وعمقاً، ظاهراً وباطناً،

بغية الظفر بالدلالة والتفسير والمعنى والفهم الصحيح. إضافة إلى ذلك فهذه منهجية مفتوحة ومرنة، يمكنها أن تدرس الظاهرة في مختلف تجلياتها، وذلك في ضوء مجموعة من العلوم والتخصصات المعرفية المتعددة، بغية الحصول على الدلالة، وبناء الإطار التفسيري، حيث تشترك فيه مجموعة من المناهج والتخصصات المتعددة. فليس ثمة نظرة ضيقة أُحادية، ولا بعد منهجي واحد في التعامل مع ظاهرة مركبة ومعقدة فهماً وتفسيراً، كظاهرة الصعود الإسلامي ونمو حركات التطرف [10].

ولا نعتقد أن المحاولات التي جرت لتحليل هذه الظاهرة في العالم الإسلامي اعتماداً على مقاربة أحادية قدمت تفسيرات كافية إلا بقدر تعبيرها عن حالات بعينها؛ فالعوامل الخاصة التي تتحكم في حركة الناس والشعوب يصعب حصرها ونمذجتها في قوالب نظرية نهائية، مع أنه يمكن تحليل بنية كل مجتمع واستخلاص استنتاجات نظرية تساعد على ترجيح احتمال صعود ظواهر ونشوء حالات عنف من خلال رصد مؤشرات معينة (الفقر، التهميش، الإدماج الاجتماعي، الاستبداد السياسي...) في بلد من البلدان، ولكنها تبقى فرضيات فقط، علماً أن بلداناً كثيرة عانت العنف الديني والسياسي حيث لم يتوقع أحد رغم عدم توافر مثل هذه المؤشرات. لذلك كانت تلك النظريات أقرب إلى الاستقراء القابل للدحض أو الترجيح.

ثالثاً: الثقافة وإشكالية الدين والتديُّن كموضوع للدراسة

يخلق الديني في معظم الأحيان ثقافة، لأن الدين معيش هو أيضاً كثقافة، وفي الغالب، لم تظهر ثقافة ولا نمت إلا إلى جانب دين. من هنا تبدو الثقافة نتيجة من نتائج الدين، أو الدين نتيجة من نتائج الثقافة، طبقاً لوجهة نظر الناظر [11]. و«الإسقاط» الثقافي للديني أمر لا مفرّ منه، لأنه ما من مجتمع يمكنه أن يستقيم على مستوى معتقد فقط، ولا يمكن لآلية الحكم أن تعمل إلا إذا انتشر الدين المهيمن في ثقافة، وتجسد بالتالي في منظومة رمزية وخيالية تبرر النظام الاجتماعي والسياسي، رغم أنها ربما لا تجعل من الإيمان بها شرطاً

(10) بَسَراب نيكولسكو، **بيان العبر مناهجية**، تقديم أدونيس؛ ترجمة ديمتري أفييرينوس، سلسلة «آفاق»؛ 2 (دمشق: دار مكتبة إيزيس، 2000).

(11) توماس إليوت، **ملاحظات نحو تعريف الثقافة**، ترجمة شكري محمد عياد (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001)، ص 21.

للحيـاة المشـتركة. ذلـك أن «الامتثـال وليـس الإيمـان» هـو الـذي يقيـم مجتمعـاً، وهـذا هـو الفـرق بين الطائفة والمجتمع [12].

يتحـدد الديـن بالحصيلـة سوسـيولوجياً بوصفـه جمعيـاً واجتماعيـاً، فهـو ينشـأ فـي النظـام الثقافـي للجماعـة ويضفـي عليـه خصائصـه ويصبـح من أهـم العوامـل البانيـة للهويـة الثقافيـة للجماعـة. انتماء الديـن إلـى الظاهـرة الثقافيـة مـن منظـور سوسـيومعرفي يقـوم أيضـاً كون مـا يمثله مـن قـوة وديناميـة فـي حيـاة الجماعـة يظهر مـن خـلال الفعـل الاجتماعـي والمعنـى والرمـوز التي تضفيهـا الجماعـة على الحيـاة والمعـاش فضـلاً عن الممارسـات والعلاقـات. لذلك اتخـذت الظاهـرة الدينية على الدوام سـمتها الجمعيـة الناجـزة وتركـت بصماتهـا على العقـول والذهنيات والعـادات، وانتقلـت عبر الأجيـال في صيغ من «التديُّن» تدفع الأفراد إلى التماثل بها.

ويعَـدّ التصنيـف التحليلي المسـتورد من الأدبيـات السوسـيولوجية الغربية، الذي يقوم على تقسـيم ثنائـي مسـتخدماً مصطلح «الدين الشـعبي» في مواجهـة مصطلح «الدين الرسـمي»، نوعاً من الانسـجام مـع السـياق السوسـيولوجي الـذي درج علـى تصنيـف الثقافة إلـى ثقافة شـعبية سـائدة وثقافـة عالمة، وهـو تصنيـف كلاسـيكي يريـد أن يقيم تمييـزاً بين إسـلام الخاصة وإسـلام العامـة، أو بين إسـلام الفقهاء والعلمـاء وإسـلام سـائر الفئـات الاجتماعيـة، وهـو مـا نجـد أصـولاً لـه فـي كل الأديـان، بحيـث يفصّـل دارسوها مؤشرات تدل على أنماط من السلوكيات المتنوعة لعلاقة هذه الجماعات بالدين.

فـي نظـر حـراس الديـن الرسـمي ومؤسسـاته، سـواء فـي المجـال المسـيحي أو فـي المجـال الإسـلامي، ثمـة معاييـر دينيـة تصنـف علـى أساسـها «عقائـد العـوام» فـي بـاب البـدع والانحرافـات عـن جوهـر الديـن، أو فـي بـاب الرواسـب ذات المرجعيـات الوثنيـة أو الجاهليـة. لذلـك اقتـرن اسـتعمال مصطلـح الديـن الشـعبي لديهـم بـدلالات خاصـة سـلبية، فـي حيـن أنـه علـى العكـس مـن ذلـك يصنـف لـدى الاتجاهـات المعارضـة بأنـه التعبيـر الحقيقـي عـن فطـرة الديـن بعيـداً مـن تأويـلات وتوظيفـات السـلطة وأدلجتهـا. هنـا يكمـن أسـاس العطـب فـي هـذه المقاربـة التصنيفيـة، ذلـك أن مـا تعـدّه المؤسسـة الرسـمية دينـاً رسـمياً هـو فـي نظـر معارضيهـا أيديولوجيـا السـلطة التـي شـوّهت جوهـر الديـن وقامـت بتزييـف صورتـه لتتـلاءم مـع وظائفهـا، وعليـه مـن الطبيعـي أن تلجـأ المعارضـات عبـر الممارسـة التاريخيـة إلـى ترسـيخ سـلوكيات تتحايـل فيهـا

(12) أوليفييه روا، **عولمة الإسلام** (بيروت: دار الساقي، 2002)، ص 177.

علـى السـلطة وبالتالـي علـى الديـن الرسـمي المؤدلـج، بصـورة ظاهـرة أو مسـتترة، وهـو مـا نعبّـر عنه بمظاهر التديُّن السائد.

ثـم هـل يمكـن الفصـل تمامـاً بيـن الديـن الرسـمي والديـن الشـعبي؟ ومـن يرسـم الحـدود ويحدد التخـوم؟ فالديـن الشـعبي حقـل واسـع مـن الممارسـات والعقائد، يبـدأ بالطقـوس ولا ينتهـي بالكرامات ذات الدلالـة عنـد أهـل التصـوّف، كمـا أنـه لا يتوقـف عنـد حـدود فهـم المؤسسـة الرسـمية للديـن، وبخاصـة فـي الإسـلام الـذي لم يعـط حـق احتـكار التفسـير والاجتهـاد فـي المـوروث الدينـي لطبقة أو فئـة أو يحصرهـا في مؤسسـة محـددة، وهو مـا يجعل بالتالـي عدداً مـن تيارات الإسـلام السياسـي على الضفـة المعارضـة لغالبيـة منتجـات المؤسسـة الرسـمية الدينيـة بوصفهـا مؤسسـة سـلطوية مـن جهـة، وبوصـف أنفسـهم مدافعيـن عـن صحيـح الدين فـي مواجهـة تزييفـه وتوظيفـه من جهـة أخـرى. لذلك فـإن المسـألة فـي نظرنـا لا يمكـن اختصارهـا بتصنيفـات وثنائيـات على شـاكلة الديـن الرسـمي والدين الشـعبي، إنهـا صراع علـى امتلاك الرأسـمال الرمزي الدينـي، وبما أنها صـراع فثمة اسـتراتيجيات وقوانين ومعايير وتوازنات تحكم أي صراع.

التديُّـن هنـا بالحصيلـة هـو الإيمان المعيـش، أو الطريقـة التي يعبّـر بها المؤمـن وبالتالـي الجماعة عـن علاقتهـا بالدين. إنـه التجربة المعيشـة، وهـو أيضـاً الطريقة التـي يتموضع بهـا المرء كمؤمـن قبالة العالـم الخارجـي، ورهانـه الخـلاص فـي الآخرة والنجـاة فـي الدنيا، وتحقيـق الـذات، لذلك يتخـذ التديُّن صـوراً متعـددة، قـد تكـون مـن طريـق إماتـة الجسـد ورغباتـه أو تكـون مـن طريـق التماثل مـع نماذج تاريخيـة دينيـة أو إعـادة إحيائهـا مـع تنويعـات متعـددة تتكـىء علـى واقـع متغيـر ومتحـول. لذلـك يتجسـد البعـد الاجتماعـي والثقافـي للدين ويتجلـى في كثيـر من الممارسـات، فالديـن بوصفـه اعتقاداً وممارسـة، يسـاعد الأفـراد علـى تطويـر شـعورهم بالانتمـاء إلـى الجماعـة، ويمدهـم بالدعـم المعنـوي ويزيـد مـن التلاحـم والاسـتقرار الاجتماعـي، أو علـى الضـد مـن ذلك، يصبـح المحـرك الأساسـي لحركات الإصـلاح والثـورات. فعلاقـة الديـن بالمـكان والزمـان والإنسـان هـي علاقـة حـدود فاصلـة بيـن المقدس وغيـر المقـدس، بيـن المشـابه والمختلـف، حيـث يصبـح التماثـل أو التماهـي (Identification) عنصـراً أساسياً في خلق أي تجمع إنساني، فئوياً صغيراً كان أم جامعاً لفئات متعددة ومتنوعة.

وفـي الغالـب نحـن لا نـرى الديـن فـي المجتمـع بقـدر مـا نـرى التديُّـن كمنظومـة ديناميـة يتمثلهـا المتديّـن كأنمـاط للسـلوك والعلاقـة بالآخـر وبالمحيـط وكرؤيـة تحـدد النظـرة إلـى

الكون والحياة وكيفية التعامل معهما. لذلك فإن أشكال التديُّن تتأسس على أنظمة مكونة من خمسة عناصر:

1 - العقيدة: التي تفسر الحياة وتحدد رؤية الإنسان للوجود، إنها منظومة متكاملة لا تقبل الشك لدى معتقدها.

2 - الشريعة: بوصفها المنظومة المعيارية المتمثلة بالأوامر والنواهي التي يجب على الجماعة الخضوع و«الامتثال» لها لتحقيق أهداف العقيدة.

3 - الطقوس: وهي الأعمال ذات الطابع الديني التي تطبق أصول الاعتقاد وتحدد الزمان والمكان المقدس، الروحي والمادي على السواء.

4 - الجماعة: وهي الجماعة البشرية التي تؤمن بالمعتقدات نفسها وتمارسها.

5 - المؤسسة: بوصفها الناظمة والضابطة لصحة الممارسة الدينية وديمومتها.

ينبني الدين بوجه عام على هذه العناصر الأساسية، وتستحوذ المؤسسة على فعالية الاعتقاد والشريعة، بوصفهما نصاً مقدساً، عبر احتكارها «التأويل» و«التفسير»، وتتحول الطقوس إلى شعائر وممارسات لتجديد وظيفة الدين كجزء مكوّن من نظام التحقق الثقافي للجماعة. من هنا نفهم تركيز جيمس فريزر على اعتبار «المعتقد والطقس» عنصرين أساسيين في ديمومة الفعالية الدينية، إذ إن **أحدهما** نظري يتمثل بالإيمان بوجود قوى أسمى وأعلى من الإنسان، و**الآخر** عملي يستهدف استمالة هذه القوى وكسب رضاها [13].

وإذا كان العنصر الإيماني هو الأساس والأسبق، إذ لا بد أن نؤمن بالوجود الإلهي قبل أن نعمل على إرضائه والتقرب إليه من خلال الطقوس بوصفها فعلاً وممارسة، فإن «المؤسسة» هي الحارسة والناظمة والضامنة لهذه الأفعال والممارسات والمصادقة بالتالي على صحتها. ويشهد تاريخ الكنيسة المسيحية كيف تحولت هذه المهمة إلى فعل مؤسسي منضبط ومشوّه من خلال «التأويل» المتمادي الذي تحول إلى وصاية قهرية كاملة على العقل، وأكثر ما تجلى ذلك في مواجهة نظرية كوبرنيكوس ومن بعدها غاليليو ومن بعدها محاكم التفتيش وحصار العقل في تاريخ أوروبا [14].

---

(13) سير جيمس فريزر، **الغصن الذهبي: دراسة في السحر والدين**، ترجمة أحمد أبو زيد (القاهرة: الهيئة المصرية للتأليف والنشر، 1971)، ص 217 - 218.

(14) برتراند راسل، **الدين والعلم**، ترجمة رمسيس معوض (بيروت: دار الهلال، 1997)، ص 7 - 21.

هـل يمكـن قيـاس التديُّـن وتحديـد مسـتوياته؟ قـدم غلـوك (C. Y. GLock) فـي السـتينيات تعريفـاً للتديُّـن[15] لا يـزال صالحـاً بنسـبة عاليـة، وفيـه يميـز بيـن خمسـة مسـتويات أو عوامـل تسـمح بتحديد التديُّـن، وهـي الاعتقـاد، والممارسـة الشـعائرية، والمعرفـة، والتجربـة، والانتمـاء. وهـي عوامـل يتـم التعامـل معهـا بصـورة مسـتقلة نسـبياً فـي التحليـل الإحصائـي دون إهمـال إمـكان أن تتضافـر بعـض العوامـل معـاً فتكـون لهـا درجـة الكثافة ذاتهـا. وتفتـرض العوامل الخمسـة هـذه رؤية مضبوطـة للدين، فهـو نظـام متكامـل لتنظيـم الحاجـات الأساسـية للجماعات والأفـراد وذلـك بوصفـه اسـتراتيجية معرفية وشكــلاً مـن الإفصـاح عن سـلوكيات طقوسـية وضرباً منظمـاً مـن العقائد. إنـه بالحصيلة تأويـل مرجعي يلبّـي حاجة لاكتشـاف العالـم المفارق واختباره، فضــلاً عن أنـه آلية اجتماعيـة وثقافية لتحديـد الهوية، ولأنـه كذلك فهـو يلتحم بالأشـكال الواقعيـة القابلـة للاختبار التجريبـي التي يعبّـر الفاعلـون بفضلها عن مختلف أبعاد التديُّن.

وفـق هـذا الفهـم يصبـح الديـن بمنزلـة الشـيفرة التـي يصـوغ عبرهـا الأفـراد والجماعـات معرفتهم بالعالـم، فضــلاً عن طقوسـهم الجماعية ونظـم عقائدهم ومظاهر ورعهـم وتجاربهم الروحيـة في عملية متناسـقة تهـدف إلـى خلـق حالـة بانيـة للطمأنينـة والتكيـف واليقيـن ضمـن نسـق واحد. ورغـم بعض الاجتهـادات التـي حاولـت أن تعيـد النظـر بتعريـف غلـوك كمحاولـة فوكويامـا الـذي اعتبـر أن الانتمـاء الدينـي ليـس عامــلاً مكوّنـاً للتديُّـن، بقـدر ما هـو أثر مـن جملـة آثـار، ولا يرتقي إلـى أن يكون عامــلاً بنيويـاً بمسـتوى التجربـة الدينية والدين نفسـه كنظام معرفـي، وهو مـا كان غلوك قد ناقشـه معتبراً أن «التديُّـن» يمكـن أن يتأسـس علـى التجربـة الدينيـة المباشـرة وعلـى معـارف عقديـة ونصـوص تحـوز القداسـة، لكنـه أيضـاً قـد يتأسـس علـى فعاليـة «الانتمـاء»؛ فالأوضـاع الاجتماعيـة والتاريخية التي ينشـأ فيهـا الأفـراد ويتربّون عليهـا داخل مركب مـن الممارسـات الدينية التي يلزمهـم بها التنظيـم الديني هي أحـد العوامـل البانيـة للتديـن [16]. وبغـض النظر عن تحديـد «النقطـة الجوهرية» فـي التديُّـن وعناصره الخمسة وتحديد ما هو أساسي وما هو ثانوي منها، فإن النقاش الدائر حولها يؤكد أمرين:

الأول لا ينفـي وجـود عوامـل غيرهـا تؤكـد تركيبيـة ظاهـرة التديُّـن وتعـدد أبعـاده، وهـو مـا يفـرض تعـدد المناهـج أو علـى الأقـل بـذل الجهـد لإيـلاء المزيـد مـن الاهتمـام

(15) Charles Y. Glock, Toward a Typology of Religious Orientation (New York: Columbia University Press, 1964).

(16) سابينو أكوافيفا وإنزو باتشي، **علم الاجتماع الديني**، ترجمة عز الدين عناية (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث؛ دار كلمة، 2011)، ص 71 - 72.

للمساهمات العلمية المساعدة في علم الاجتماع والتي قد ترد من مشارب علمية أخرى.

والثاني يؤكد أن وظائف التديُّن تبقى على حالها وإن تغيرت المضامين، فمن الصعب في تحديد التديُّن إجرائياً، التغافل عن ثلاثة مفاهيم مفتاحية أساسية (الاعتقاد والتجربة والممارسة)، ذلك أن الواقع أفرز إمكان تأسيس أنماط من التديُّن يغيب عنها نظام الانتماء أو جهاز الرقابة المركّب الذي يحدد الصواب من البدعة.

في الحصيلة كل الديانات، وأينما انتشرت، كان لها أهمية أساسية، لأنّها تدأب على تحديد الحقيقة الأولى بين الحقائق كافة، أي الحقيقة الأزلية، ولأنها سياقات جازمة، فقد ألهمت المبدعين: في الفنون التشكيلية، والهندسة المعمارية، والمسرح، والرقص، والموسيقى، والشعر، لكنها كانت أيضاً في أساس الحروب، المتكرّرة، فقتل ملايين البشر تحت رايات الديانات.

والأديان تعمل كـ «أنساق» تثبّت حدوداً، لحماية «إعلان ما»: يأخذ هيئة حقيقة أحياناً، كـ «الأرض المقدّسة»؛ وأحياناً أخرى هيئة استعارة كـ «معتقدات»، و«ممارسات»، جميعها تعمل على توحيد هوية معتنقيها، والحفاظ عليها. لذلك غالباً ما تكون الأديان عناصر أساسية في بناء الهوية الثقافية، لكنها بنفس الوقت مصادر صراعات، وبخاصة عندما تنتهك الحدود الرمزية أو الواقعية للجماعة الدينية، ويصبح بالتالي الدفاع عنها، أو مواجهة ما يهدّد استمرارية ممارسة دينية ما، واجباً مقدساً. لهذا، غالباً ما تثير علمنة المجتمعات بروزاً ارتكاسياً لتنامية [17] دينية، ذلك أنه غالباً ما تتأسس القواعد التي يرتكز عليها تأكيد التقليد الديني على نحوٍ غير قابل للتفاوض [18].

ينطلق الدين إذاً من قبول نماذج روحانية محددة لينتقل مباشرة بعدها إلى فرض نماذج أخلاقية وقيمية محددة، فيصبح بذلك شبكة متكاملة من النماذج الفكرية والمسلكية تؤطر حياة من ينضوي تحت لوائه. يمثل الدين هنا ثقافة بوصفه نمطاً من المعرفة بالوجود الطبيعي والاجتماعي، وهو بذلك يختلف عن سواه من أنماط المعرفة كالعلم والفلسفة والأسطورة وسواها، ذلك أن له مسلّماته التي لا يقوم الإيمان بغير الإقرار بها، وله طريقته الخاصة في بناء أحكامه، وهي لا تفهم بغير ربطها بنمط الاستدلال فيه.

(17) مذهب يحاول الاحتفاظ بتمام نظام ما، كالدين مثلاً.

(18) Geneviève Vinsonneau, L'identité culturelle, collection U. Série Psychologie (Paris: Armand Colin, 2002).

إنـه يفـرض علـى مؤمنيـه الذيـن يعتبرهـم رعيـة سلسـلة مـن المعتقـدات ذات الطابـع الروحانـي، يفتـرض بهـا أن تـؤدي دور الموجّـه بالنسـبة إلـى أعمـال الفـرد فـي الإطـار الاجتماعـي والإنسـاني. إنـه ينطلـق مـن فرضيـات مسـبقة هـي فرضيـات الإيمـان، وعلى مـن يقبـل بهـا أن يعمد إلـى تبنّي سلسـلة مـن الفرائـض تقيّـد مسـلكه الاجتماعـي. إنـه ثقافـة إذاً بوصفـه نسـقاً متكامـلاً مـن القيـم والعـادات والطقـوس والشـعائر وتصـور العالـم والآخـر، أي طريقـة ثابتـة الملامـح فـي ممارسـة الحيـاة وفـي بنـاء الاجتمـاع وإعـادة إنتاجه. وهو يمثـل في الحالتين - بنية عقليـة كاملة للمجتمع بالمعنـى الأنثروبولوجي الكامـل للكلمـة، أي نمطـاً مـن التفكيـر والسـلوك يكتسـب منطقـاً ذاتيـاً خاصـاً، يمتنـع فهمـه أو تعليله بمعزل عن شبكة المعاني والدلالات الخاصة به [19].

وبقـدر مـا يقـوم الدين بتشـكيل الثقافـة وتعبئتهـا يقوم أيضـاً بشـحنها بالرمـوز والمضاميـن والقيم، بـل يسـاهم فـي تشـكيل حقلها الخـاص داخـل الاجتمـاع المدنـي، الذي ليـس بالضـرورة أن يكـون دينياً خالصـاً، بـل هو فـي الواقـع الموضوعي يتكـون بالتفاعل مـع الحقل الاجتماعـي، بما يحملـه من ضغوط وتحديـات واسـتجابات تفضـي إلـى تعبئـة «المخيـال الجماعي» برمـوز وقيم وعـادات وتقاليد من شـأن اسـتثمارها فـي الحقل الثقافـي أن يعيد التوازن إلـى الذات، ويشـحنها بالتالي بالقوة علـى الأداء الأفضل والأمثـل. وهـذا يفسـر كيـف يـؤدي الديـن دوراً محوريـاً فـي الأزمـات الكبـرى، وكيـف يجري اسـتدعاؤه والاحتمـاء بنماذجـه فـي التحديات التـي تهدد التـوازن الشـخصي أو الاجتماعـي. في هـذه الحالة يمثل الديـن طاقـة تعبويـة هائلـة لشـحن الحقـل الثقافي، وهـو يمتلـك نمـاذج ذات قـدرة اسـتنهاضية فعّالة فـي مجـال الصراعـات وفي توفيـر المناعـة والصمـود والصبر، كمـا يمكن أن يسـتخدم من قبـل الأنظمة السـائدة فـي تثبيـت شـرعيتها وهيمنتهـا، أو مـن قبـل القـوى المعارضـة للتحريـض وإثارة السـخط ضد النظام القائم.

ثمـة تـراث نظـري ضخـم فـي علـم الاجتمـاع الدينـي جـرى توظيفـه فـي دراسـة المجتمعـات الإسـلامية ودراسـة الظاهـرة الحركيـة الإسـلامية بشـكل أو بآخـر، وبخاصـة بعـد أن أصبـح موضـوع الحـركات الإسـلامية والإسـلام السياسـي محـوراً دراسـياً علـى أجنـدات أغلـب مراكـز البحـث فـي عـدد مـن الجامعـات الأجنبيـة، ولـم تعـد تقنيـات البحـث العلمـي فـي العلـوم الاجتماعيـة المعتـادة بـدءاً مـن الاسـتبيان إلـى تحليـل المضمـون ودراسـة الحالـة وتحليـل

(19) عبد الإله بلقزيز، **نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2017)، ص 54.

الخطاب والمقابلة غريبة عن حقل الدراسات الجديدة التي اقتحمت ميدان عمل هذه الحركات ومجالاته.

رابعاً: سوسيولوجيا الإسلام، المدينة والمدنية... إرث الاستشراق الثقيل

تركت رؤية ماكس فيبر كأحد كبار مؤسسي علم الاجتماع تأثيرها البالغ في المستشرقين والمؤرخين الذين درسوا المدينة الإسلامية، ذلك أنه بتعريفه المدينة كوحدة مجتمعية مستقلة في إدارة شؤونها، بما لدى ساكنيها من حسّ متميز للهوية الجماعية، لم تأخذ طريقها إلى الوجود مكتسبة هذا المعنى إلا في أوروبا المسيحية. وبالتالي، خلافاً للمدينة الأوروبية المعيارية، فإن المجتمعات الحضرية الإسلامية وغيرها مما هو غير أوروبي يفتقر بحسب فيبر إلى التقليد المتعارف عليه في تحديد ماهية الثقافة المدنية. فهي عوض أن تنعم بالاستقلالية الذاتية كانت تحتكم لأمر بيروقراطيين يمثلون السلطة الإمبراطورية ويختلفون غالباً عن الرعية التي هم مولجون سياسة وإدارة شؤونها. زد على ذلك أنّ المدن الإسلامية كانت موطن العشائر والجماعات القبلية التي كانت تتنافس في ما بينها عوض انضمام بعضها إلى بعض من أجل خيرها المدني العام في ابتكار هوية حضرية [20].

في الحصيلة، يرى فيبر أنّ التبعية الاجتماعية والتشرذم السياسي للمدن الإسلامية إنما هو انعكاس لطبيعة الإسلام نفسه، ولإظهار الفروق عمد إلى المقارنة بين بنية المدينة الإسلامية وتلك الأوروبية، من حيث الطرق اللولبية والمتمعجة للمدينة الإسلامية، وأزقتها المغلقة المنافذ والمنازل التي تحجب سكانها وراء الأسوار فتعزلها تماماً عن بعضها، مقابل ما تمتاز به المدن الأوروبية من ساحات عامة وهندسة مدنية عقلانية. كما درس تأثير الدين والشريعة ودورها الحاسم في تنمية المؤسسات الحضرية مقارناً بينها وبين التنمية الدنيوية غير الدينية الملازمة للمدن الأوروبية. وهو ما جعله يخلص إلى جملة تعميمات أهمها أنّ المدن الإسلامية كلها تشاطرت خصائص جوهرية ناشئة عن الدور

---

(20) Max Weber, The City, edited by Don Martindale; Translated by Gertrud Neuwirth, 2nd ed. (New York: Free Press, 1966), and Sami Zubaida, «Max Weber's «The City» and the Islamic City,» Max Weber Studies, vol. 5.2/6.1, Max Weber and the Spirit of Modern Capitalism – 100 Years On (July 2005 - January 2006), pp. 111-118.

المنتشر للشريعة الإسلامية في المجالات الخاصة والعامة على حد سواء في حياة ساكنيها وعن وحدة متراصة لا اختلاف ولا تغاير فيها [21].

بقيت أبحاث فيبر واستنتاجاته ولفترة طويلة تتمتع بسلطة علمية قوية، على الرغم من كونه عالم اجتماع وليس مستشرقاً متخصصاً. وظلت كتاباته تعتمد كمرجع غير مشكوك في صلاحية وصوابية معلوماته. ولا يخفى أنّ نموذج فيبر للمدينة الإسلامية يتقاسم والنموذج الماركسي للاستبداد الشرقي نقصاً فادحاً في البيانات والمعطيات أدت إلى مثل هذه التعميمات التي سادت لفترات طويلة، دون أي دراسات نقدية تتعرض للاستنتاجات التي جرف بموجبها فيبر النسيج الحضري الإسلامي والتاريخ الاجتماعي والسياسي لهذه المدن.

يشير دانيال غوفمان إلى أنّ حلب كانت إحدى أولى المدن الإسلامية التي أكبّ الباحثون المعاصرون على دراستها، فهي مدينة عربية تتباهى بتاريخها الذي سبق الإسلام بزمن طويل. فقد حاول جان سوفاجيه أنّ ينجز دراسة متكاملة لتلك المدينة منذ تأسيسها وحتى القرن التاسع عشر، ورغم أنّ مقاربته المتعددة الأبعاد لاقت نجاحاً كبيراً لما فيها من ابتكار وعمق، إلا أنها لم تمثل إلا تحدياً بسيطاً للنموذج الذي سبقه فيبر إلى وضعه، والسبب في ذلك هو تركيزه على ما كانت عليه حلب قبل الإسلام من جهة، وأنه كان يتشاطر وسابقيه الازدراء بالفترة الإسلامية والروح التي طبعت المدينة، وهو بالتأكيد لا يشكك بتاتاً في الإطار الذي شيدّه فيبر والذي يجعل من المثال أو النموذج الأوروبي ركيزة له. وقد دام هذا الانحياز حتى الثمانينيات التي شهدت ظهور انتقادات إدوارد سعيد التي شملت مناهج المستشرقين ونشر دراسات لجان كلود دايفيد (Jean-Claude David) وهانيز غوب (Heinz Gaube) وأوجين ويرث (Eugene Wirth) وبروس ماستر (Bruce Masters) وإبراهام ماركوس (Abraham Marcus) وغيرهم ممن انتشلوا حلب الإسلامية، وخصوصاً العثمانية، من الظلمة التاريخية التي كانت تقبع فيها في الدراسات الاستشراقية المدينية [22].

تركز الجدل في الدراسات الاستشراقية حول المدينة الإسلامية التقليدية منطلقاً من النموذج الفيبري، هذا الجدل يرى ببساطة أنها تمثل نظاماً مدينياً مختلفاً في بنيته عن «المدينة الغربية» وترتكز على تنظيم اجتماعي مختلف، وهذه الدراسات رغم الاختلاف

---

(21) أدهم إِلدم، دانيال غوفمان وبروس ماسترز، **المدينة العثمانية بين الشرق والغرب (حلب، أزمير واسطنبول)**، تعريب رلى ذبيان (الرياض: مكتبة العبيكان، 2004)، ص 27.

(22) المصدر نفسه، ص 30.

بينها، إلا أنها بحكم ولادتها في حضن السيطرة الاستعمارية اعتبرت المدينة الإسلامية نظاماً يتعين وصفه بدقة لإحكام السيطرة عليه سياسياً. لذلك نشأت المقاربة الفرنسية الأكثر غزارة في الكتابة حول المدينة الإسلامية بالمقارنة باهتمام الباحثين الآخرين بمدن شمال أفريقيا، التي تناوب على دراستها منذ عشرينيات القرن العشرين مؤرخون أمثال وليام وجورج مارسيه، وروجيه لوتورنو، ولويس ماسينيون، وروبرت برنشفيغ. وقد وصف هؤلاء المؤرخون المعالم البارزة في المدن الإسلامية وفق وجهات نظر متنوعة: معمارية - مدينية واجتماعية واقتصادية. وعلى الرغم من أنهم اعتمدوا مقاربات وطرقاً مختلفة في دراساتهم، إلا أنهم أجمعوا على فرضية وحدة التمدين الإسلامي. واستناداً إلى المعطيات التي تجمعت لديهم من بحوثهم في مدن الشمال الأفريقي، صاغوا نموذجاً مدينياً معيناً طبّقوه بعد ذلك على المدن العربية الإسلامية، والتركية، والإيرانية. وتحت تأثير أعمال ماكس فيبر وهنري بيرين مال عمل الباحثين إلى إنجاز «نموذج» شمولي لخصائص المدن في العالم الإسلامي، خلافاً للأوصاف التي أنجزت للمدن الأوروبية [23].

انطلاقاً من مجموعة فرضيات تدور حول أهمية الدين في تصنيف النموذج المديني الإسلامي، وفكرة النزاع القائم بين سكان المدن والبدو، وركود المجتمع الإسلامي، أسس الأخوان مارسيه نموذجاً ممثلاً لبنية المدينة الإسلامية يرتكز على وجود المسجد الجامع في قلب المدينة، والسوق المبنية بشكل تراتبي، بدءاً من المسجد وصولاً إلى بوابات المدينة والمكتملة بوجود مبان متخصصة فيه، وتقسيم الأحياء المختلفة على أساس جماعات إثنية مختلفة، وغياب أي نوع من التنظيم البلدي. وقد جاءت أبحاث روجيه لورتورنو لتدعم الرؤية الاستشراقية للأخوين مارسيه، وقد ارتكز في نظريته حول البنية المدينية على تحديد المزايا التنظيمية للأصناف الحرفية والمهنية الإسلامية في إطار العناصر الرئيسية التي تضم السوق والمسجد والجامع والقلعة وأسوار المدينة، كما لو أنها ظهرت تلقائياً من دون أي مخطط، مقابل الريف، ومن دون أي تغير طوال ما اعتبره المستشرقون عصوراً وسطى طويلة.

من جانب آخر، استكمل ممثلا مدرسة دمشق المؤرخ الفرنسي جان سوفاجيه وجاك وولرس (Jacques Weulersse) وضع اللمسات الأخيرة على هذا المفهوم، وكان سوفاجيه

---

(23) جوليا آناليندا نغليا، «ملاحظات تاريخية - بيانية حول المدينية الإسلامية،» في: **المدينة في العالم الإسلامي**، محرر عام سلمى الخضراء الجيوسي؛ محررون خاصون ريناتا هولود وأتيليو بيتروشيولي وأندريه ريمون، 2 مج (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014)، مج 1، ص 52 - 53.

فـي بحوثـه حـول المدن السـورية فـي عـام 1934 توصل إلـى أن البنيـة المدينيـة الإسـلامية للعديد من المـدن السـورية تخفـي تخطيطـاً هيلينيـاً ذا محـور أُحـادي الاتجـاه، وهو مـا يتناقـض مع تلـك الأبحاث التـي سـبقته، وعلـى الرغـم مـن أن سـوفاجيه اقتـرح خططـاً واضحـة ومعقولـة مهـدت لاحقـاً إلـى استكشـافات أثرية ودراسـات مدينية، إلا أن مقاربته لدراسـة المدينة الإسـلامية بقيت استشـراقية، وأدت إلـى اسـتنتاجات متعجرفـة حسـب وصـف أندريـه ريمـون، إذ رأى أن معالـم المـدن السـورية وباقـي المـدن الإسـلامية التـي درسـها لا تـزال هندسـتها خـلال العصـور الرومانيـة ظاهـرة فـي شـبكة الطـرق المعاصـرة مـع تجاهـل شـبه كامـل لمظاهـر المـادة الإسـلامية فـي بنـاء المدينـة، وأن دمشـق وحلـب بحسـب قولـه، إنمـا تعكسـان صـورة منحلة عـن المدينـة التي لـم تعد تملـك المؤسسـات البلديـة التي ميـزت المـدن القديمـة (ورافقـت تطـور البلديـات الغربيـة فـي القـرون الوسـطى) والتـي لم تعـد وفق تحليلـه وحـدة متكاملـة بقـدر مـا اصبحـت تعبيـراً عـن مصالـح سـاكنيها المتضاربـة وخاضعـة بالتالـي لسـلطة الحاكـم الـذي يديرهـا وفقـاً لمبـادئ الاسـتبداد الشـرقي، وتمثـل هـذه الملاحظـة إحـدى أبـرز مساهماته في المفهوم الاستشراقي للمدينة المسلمة [24].

قـد يكـون مفهـوم المدينة المفككة والمقسـمة إلـى جماعات متضادة، وهو مسـاهمة جـاك وولرس الأساسـية، مبنيـاً علـى دراسـة مدينـة محـددة ذات طابـع خـاص، وهـي مدينـة انطاكيـة المنقسـمة بين جماعـات طائفيـة مختلفـة (مـن مسـلمين سـنة وعلوييـن ومسـيحيين)، التـي وصفهـا الجغرافيـون على أنهـا مفككـة ومقسـمة إلـى قطاعـات منكفئـة علـى ذاتهـا وعدائيـة، وكذلـك علـى ملاحظتـه لمدينـة اللاذقيـة التـي وصفهـا بالمدينـة السـنية العالقـة فـي محيـط ريفي علـوي وكأنها جسـم غريـب متكيس [25]. تكـررت مثـل هـذه المقـولات بانتظـام فـي دراسـة مـدن أخـرى، فقـد لاحـظ م. كلارجـي مثـلاً أن القاهـرة فـي عهـد العثمانيين كانـت تنطفئ ببـطء وتخلع عنها ثـوب ماضيهـا العريق، الأمر هنا حسـب ملاحظـة أندريـه ريمون يتعلـق بالمرحلـة العثمانيـة تحديداً التـي ما انفكـت موضع كره المستشـرقين، إلا أن سـوفاجيه ذهـب أبعـد فـي التعميم حين قـال عن حلـب إن الحكم الإسـلامي فيها لم يكـن له أي نتيجـة إيجابيـة عليهـا ولـم يـؤد إلا إلى تفـكك المركز الحضـري، فالإسـلام لم يكن له سـوى نتائج سـلبية تحولت معه المدينة إلى «مجموعة مفككة، متفرقة من الأحياء»[26].

(24) أندريه ريمون، «التنظيم المكاني للمدينة،» في **المدينة في العالم الإسلامي**، ص 107.

(25) Jacques Weulersse, Paysans de Syrie et du Proche-Orient, collection le paysan et la terre; no. 3 (Paris: Gallimard, 1946).

(26) Jean Sauvaget, Alep: Essai sur le développement d'une grande ville syrienne, des origines au milieu du XIXe siècle (Paris: P. Geuthner, 1941), pp. 247-248.

غيـر أن هـذا النمـوذج أخـذ يخضـع لنقـد أولي فـي خمسـينيات القـرن العشـرين حين قـام **إدموند باوتـي** بتطويـر نظريـات وليـام وجورج ماسيه وهنـري بيرين حول مـدن الشـمال الأفريقي، بادئـاً بطرح تصنيـف جديـد للمدن الإسـلامية يسـتند إلى عوامـل جغرافيـة واجتماعيـة وتاريخيـة. وقد اقتـرح باوتي التمييـز بيـن المـدن المنظمـة والأخـرى العفويـة، مسـتنتجاً أن الملـوك والحكام هـم من أسسـوا المدن الإسـلامية فـي أغلـب الحالات، بـدل ربط كل شـيء بالفتـرة الهيلينية، وبالتالي لم تنشـأ هـذه المدن من تلقاء نفسـها أو أنها تعبر عن تراث مادي سـبق الإسـلام. سـمحت هـذه الرؤية للعلماء بتركيـز اهتمامهم علـى ضـرورة التطـرق إلـى التاريـخ الفعلـي لهـذه المـدن وإلـى دراسـة الديناميـة السوسـيولوجية فيهـا عوضـاً مـن النمـاذج النظريـة التقليديـة. وفـي السـنوات اللاحقـة أخـذ فـي نظريات باوتـي كلٌّ مـن إيرا لابيـدوس (Ira Lapidus) الـذي طـرح النمـوذج الفسيفسـائي للمدينـة الإسـلامية والديناميـات التي يُسـفر عنهـا، وهارولـد باون الذي بحث في السـمات البارزة للمدينة الإسـلامية، ولا سـيّما التنظيـم الاجتماعي - السياسـي لسـكانها وتُـوّج ذلـك بمقالـة نشـرها غوسـتاف غرونبـاوم عـام 1955 الـذي كتـب عـن بنيـة المدينـة المسـلمة حيث بيّن جوانـب جديدة تتعلـق بتفاصيل المؤسسـات الحضرية المدينية كممارسـة العدالـة ودور القضـاة والرقابـة الخلقيـة التي يمارسـها المحتسـب، فضـلاً عن بعـض العناصر فـي البنية المدينيـة - كالشـوارع الضيقـة والمتعرجـة - إلـى الطبيعـة غيـر المنظمـة والعفويـة للمـدن الإسـلامية وفوضاهـا الداخليـة، إضافـة إلـى الطبيعـة المحمومـة للحيـاة فـي الحي ووجـود الأقليـات الدينيـة فيها. فـي الحصيلـة كانـت خلاصاتـه أقـل تطرفـاً مـن تلـك التـي توصـل إليهـا سـوفاجيه، إلا أنها بقيـت ضمن النسـق الاستشـراقي السـائد حيث يقـرر «أن المدينة الإسـلامية لم يكن لديهـا نمط متجانس مـن الحياة الحضرية كما كانت حال المدن الإغريقية والرومانية»[27].

اكتسـب نقـد المقاربـات الاستشـراقية حـول المدينـة الإسـلامية أهميـة مضاعفـة مـع تراجـع الهيمنـة التـي تمتـع بهـا الاستشـراق ودراسـاته لفتـرات طويلـة، فقـد تمثلـت آخـر أكبـر إنجازاتـه بإصـدار هاملتـون جـب وهارولـد بـوون كتابهمـا الشـهير **المجتمـع الإسـلامي والغـرب** أواسـط الخمسـينيات [28]، وبـدأ النقـاش يتنـوع بفضـل مسـاهمة علمـاء الاجتمـاع والأنثروبولوجيـا والجغرافيـا والمعمارييـن الإنكليـز والأمريكييـن الذيـن رفضـوا النمـوذج الموحـد والمجـرد

(27) G. von Grunebaum, «The Structure of the Muslim Town,» in: Gustave E. von Grunebaum, Islam, Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition (]Menasha, Wis:[Anthropological Association, 1955).

(28) هاملتـون جـب وهارولـد بـوون، **المجتمـع الإسـلامي والغـرب**، ترجمـة أحمـد عبد الرحيـم مصطفـى؛ مراجعة أحمـد عـزت عبد الكريـم: القسـم الأول مـن الكتـاب فـي جزأيـن، وصـدر عـن دار المعـارف بمصـر، 1971، ثـم =

الـذي اقتُرِح حتى تلـك الفترة. وفـي هذا السـياق، أخذ بعض علمـاء الأنثربولوجيـا أمثال دايـل إيكلمان وكينيـث بـراون نمـاذج مدينية من تلـك التي سـبق وحددتها الدراسـات الاجتماعيـة. وقـد رأى إيكلمان مـن خـلال تحليلـه لحـي فـي مدينـة أبي الجعـد فـي المغـرب أن نظريـات ماسـينيون ومارسـيه غيـر ملائمـة لرسـم نمـوذج نهائـي للمدينـة الإسـلامية، كمـا رفـض نمـوذج إيـرا لابيـدوس «الفسيفسـائي» ونظرياتـه حـول الحـي، التـي كانـت مفيـدة فقـط لوصـف النمـاذج الاجتماعيـة أكثـر منهـا للنمـاذج المدينيـة في الحي، والبنية الفكرية لا المادية فيه [29].

وفـي ثمانينيـات القرن العشـرين، أصبح النقـاش حول المدينة الإسـلامية أكثر سـخونةً، وأدى الإدراك المتزايـد لحقيقـة أن أي كيـان مدينـي يمتلـك هويتـه المتفـردة والمختلفـة عـن الهويـات الأخـرى مـن حيـث الظـروف الجغرافيـة والتاريخيـة، إلى اسـتحالة اسـتخدام تعميمات تتضمـن نماذج موحـدة. وجاء معظـم النقـاش والأدلـة هـذه المـرة متعـدداً وخـارج هيمنـة الباحثيـن الإنكليـز والفرنسـيين، مثـل مسـاهمات بسـيم حكيـم [30] وجانيـت أبو لغـد [31] وألبـرت حورانـي [32]، كمـا شـهدت بـروز مشـاركات عربيـة مثـل دراسـة هشـام جعيط عـن مدينـة الكوفـة [33]، التي سـاهمت فـي إغنـاء الجدال حـول بنية المدينـة الإسـلامية، فمـن خـلال تحليل دقيـق للنصـوص المتصلـة بمدينة الكوفـة الأولى، كشـف جعيط الطابـع المنظم لطبوغرافية المدينـة في المراحل الأولى للتطـور الأنثروبولوجي، وبرهـن أن في حالة المدن المبنيـة فـوق معسـكرات، تأتي البنيـة المدينية مـن التصميم العسـكري الأصلي المقسـم داخلياً، ولأسـباب

= أعـاد ترجمـة القسـم الثانـي الـذي صـدر أيضـاً بجزأيـن عـن الهيئـة المصريـة العامـة للكتـاب، سلسـلة تاريـخ المصرييـن، 1989 - 1990.

(29) Dale F. Eickelman, «Is there an Islamic City?: The Making of a Quarter in a Moroccan Town,» International Journal of Middle Eastern Studies, vol. 5, no. 3 (June 1974), pp. 274-294, and Leon Carl Brown, From Madina to Metropolis: Heritage and Change in the Near Eastern City (Princeton, NJ: The Darwin Press, 1973), pp. 68-69.

(30) Besim S. Hakim, Arabic Islamic Cities: Building and Planning Principles (London: Emergentcity Press, 2008).

وقد صدرت نسخة عربية مترجمة من الكتاب بعنوان: بسيم حكيم، **المدن العربية الإسلامية**، ترجمة وتعليق خالد عزب ومحمد حجازي (القاهرة: دار أطلس للنشر، 2015).

(31) Janet Abu-Lughod, «The Islamic City, Historic Myth, Islamic Essence and Contemporary Relevance,» International Journal of Middle East Studies, vol. 19 (May 1987) pp. 155 – 176.

(32) Albert Hourani, «Ottoman Reform and the Politics of Notables,» in: William R. Polk and Richard L. Chambers, eds., Beginning of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1968).

(33) هشام جعيط، **الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية**، ط 3 (بيروت: دار الطليعة، 2005)، وهي في الأصل أطروحة دكتوراه ترجمة عن الفرنسية.

سياسـية علـى قيـاس جماعـات إثنيـة. كما تمكـن المـؤرخ العراقـي صالـح أحمد العلـي من تفسـير بنية مدينة بغداد ومورفولوجيتها خلال فترة الخلافة العباسية.

غيـر أن التحـول الكبير حـدث وفقـاً للباحثـة الإيطالية جوليـا نغليا في الفترة نفسـها، مع دراسـات أندريـه ريمـون، ولا سـيّما تلـك التـي حملـت عنـوان **المـدن العربيـة الكبـرى** (34) التـي عـدّت حجـر الأسـاس الجديد للدراسـات حـول المدينـة الإسـلامية، إذ إنها رفضـت معظـم المزاعم الاستشـراقية التي ارتكـزت علـى مفهـوم ركود المـدن الإسـلامية وتخلفهـا اقتصادياً. وقـد برهـن ريمـون في دراسـاته حول القاهـرة وحلـب وتونـس أن الحقبـة العثمانيـة كانـت مرحلـة توسـع لا انحطـاط بالنسـبة إلـى المـدن الإسـلامية. وبتطبيقـه لمنهجيـة جمعـت التاريـخ إلـى المورفولوجيـا - بدايـة بفحـص وثائـق أرشـيف الوقـف والمحاكـم الشـرعية مـن أجـل التوصـل إلـى الديناميـات الاجتماعيـة والاقتصاديـة والتاريخيـة للتطـور المدينـي، وبمسـاعدة المعلومـات المورفولوجيـة حـول النمـو المدينـي التـي قدمهـا موقـع المبانـي المتخصصـة الجديـدة فـي النسـيج المدينـي - دل ريمـون علـى أن الانحطـاط العـام للمـدن الإسـلامية إنمـا بدأ مـع الاسـتعمار الأوروبي بعـد سـقوط السـلطنة العثمانية. وقـد تبين لنا في دراسـة قمنـا بهـا اسـتناداً إلـى وثائـق المحاكـم الشـرعية فـي دمشـق وحلـب وطرابلـس، إضافـة إلـى تحليـل تراجـم العلمـاء والتواريـخ والسـيَر التـي كتبـت عـن تلـك الحقبـة فـي بـلاد الشـام فـي القرنيـن الثامن والتاسـع عشـر، وبالاسـتناد إلـى منهجيـة جمعـت بيـن السوسـيولوجيا والأنثروبولوجيـا الوثائقيـة، أن صعـود القـوى المحليـة ونجاحهـا فـي تصليـب بناهـا السياسـية والاجتماعية كان أحـد أبـرز معالم تلك الحقبـة، والـذي كانـت أبـرز تجلياتـه متمثلـة بشـبكة العائـلات الدينيـة التـي أدت أدواراً نافـذة علـى المسـتويات الإداريـة والاجتماعية والسياسـية، فضـلاً عـن الدينية والثقافيـة بطبيعة الحـال، هذا إضافة إلـى الأسـر التجاريـة وعائـلات الأعيـان المحلييـن ووجهـاء الطوائـف والملـل الذيـن توارثـوا معـاً أدواراً أخـذت تتنامـى وتترسـخ، بحيـث يمكـن القـول معهـا إن ديناميـات جديدة ولـدت بل أسسـت للدخول فـي حقبـة مـن التحديـث كانـت فيهـا المـدن تتأهـل لتأديـة أدوار جديـدة قبـل أن يدهمهـا مـا عرف بالامتيـازات الأجنبيـة ومـن ثـم الانتـداب والاسـتعمار المباشـر، وهـو مـا أدى إلـى خلخلـة التجربـة المحليـة فـي التحديـث ونتـج منـه مسـارات هجينة ليسـت هـي النتيجـة الطبيعيـة لتطـورات التجربة

(34) André Raymond, Grandes villes arabes à l'époque ottomane, La bibliothèque arabe (Paris: Sindbad, 1985).

وقد ترجم إلى العربية تحت عنوان: أندريه ريمون، **المدن العربية الكبرى في العصر العثماني**، ترجمة لطيف فرج (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1991).

المحليـة وليسـت بالتالـي ترجمـة دقيقة للتجربـة الأوروبية بقـدر ما كانت مزيجـاً مشـوهاً وهجيناً من هذه وتلك.

كمـا سـاهم الفرنسـي جـان كلـود دايفيد بـدوره فـي تقديـم معلومات حـول حلـب، ولا سـيّما بنية السـوق والمبانـي الدينيـة والمنـازل ذات الفنـاءات. وعلـى خطـى ريمـون، اسـتعان العديـد مـن العلماء الآخريـن بسـجلات الوقـف والمحاكم الشـرعية كوسـائل لإعـادة بنـاء التاريخ المدينـي للقاهـرة، كما في دراسـة المؤرخـة المصريـة نيللـي حنـا حـول حـي بـولاق، التـي اعتمـدت فـي كتابـة تاريخه مـن جديد علـى وثائـق الوقفيـات [35]. اسـتطاع أيضـاً ج. غوليـك [36] تقديـم قـراءة جديـدة تعيـد الاعتبـار للأسـاس السوسـيولوجي فـي الدراسـات المدينية بالمشـرق العربـي وقد تـردَّد مثل هذا التحليل وتوسَّـع ليشـمل كامـل المنطقـة، فـي كتـاب ج. بـلاك ور. لاولـس، فـي **تحـوّلات مـدن الشـرق الأوسـط**[37] الصـادر عـام 1960.

لـم يقتصـر هـذا التطور علـى المدن العربية الإسـلامية، إذ شـهدت الدراسـات حـول البنيـة المدينية للمـدن الإسـلامية في الأناضـول تطوراً ملحوظـاً، رغم أنها ركـزت على إسـطنبول. ويُعَدّ روبـرت منتران[38] العالـم الأول الـذي أجـرى بحثاً حـول بنية المـدن التركية. فبـدءاً بتحليل الوثائق الأرشـيفية، قام بدراسـة البنيـة المدينيـة والحيـاة الاقتصاديـة والمجموعـات الاجتماعيـة المختلفـة فـي إسـطنبول. ولاحقـاً أجرى كل مـن دوغـان كوبـان وتانيلي بحثاً حـول البنية الماديـة لمدن الأناضول. ونسـب كوبان الأصـل البنيوي للمدينـة التركيـة إلى التأثيـرات المختلفـة للنماذج الإسـلامية والآسـيوية الوسـطى والإيرانيـة والأناضولية والبيزنطيـة والبدويـة التركية التقليدية. إلا أن دراسـات خليل إينالجيـك [39] للمعالم المدينيـة البارزة في إسـطنبول فـي علاقتهـا ببنيـة المدينـة الإسـلامية كشـفت ملامـح جديـدة تتعلـق بهويـة المدينـة. فهـو باسـتخدامه مصطلـح المدينـة «العثمانيـة الإسـلامية» أشـار إلـى نمـوذج اجتماعـي يرتكـز علـى نظـام الوقـف، كمـا يقـوم هـذا النمـوذج على أحيـاء سـكنية مقسـمة، ذات مهمـات مسـتقلة ومناطـق تجارية تنظمها سلطة مركزية.

---

(35) نيللي حنا، **مصر العثمانية والتحوّلات العالمية 1500 - 1800** (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2017).

(36) John Guilick, Tripoli: A Modern Arab City (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967), pp. 66-67 et 137-139.

(37) G. H. Blake and R. I. Lawless, The Changing Middle Eastern City, Croom Helm Series on the Arab World (London: Croom Helm, 1980), pp. 120 – 140.

(38) Robert Mantran, Istanbul dans la seconde moitié du XVIIe siècle, étude d'histoire institutionnelle, économique et sociale (Paris: Hachette, 1962).

(39) Halil Inalcik, «Istanbul: An Islamic City,» Journal of Islamic Studies, vol. 1, no. 1 (1990), pp. 1-23.

فـي الحصيلـة، قوضّت هـذه التطورات النمـوذج الفيبـري والمقاربات الاستشـراقية التـي قامت على أساسـه وعملـت على توظيفـه ضمن أطروحاتهـا ورؤيتها. وعلـى الرغم مـن أنّ معظمها تجاهـل الدخول فـي مناقشـة التعميمـات التـي توصـل إليهـا ماكـس فيبـر مباشـرة، ذلـك أن مشـروعه السوسـيولوجي وإشـكالياته بصـورة عامة تقع خـارج البحث الاستشـراقي، إلا أن التأثير الـذي تركه في بعض اسـتنتاجاته كان كبيـراً. علـى سـبيل المثـال، يتوصـل إيـرا لابيـدوس، ودون التخلـي عـن النمـوذج الفسيفسـائي الذي اعتمـده اسـتناداً إلـى مقاربـات فيبـر عـن التفـكك السـكني للأحيـاء فـي المـدن الإسـلامية، إلـى مقولـة جديـدة تـرى أنّ هـذا التفـكك لا يعنـي أنّ إدارة المـدن الإسـلامية كانـت كليـاً بيـن أيـدٍ بيروقراطيـة مفروضـة مـن الأعلـى، مشـيراً بذلـك إلى طبقـة الوجهـاء المحلييـن التي بـرزت فـي المرحلـة المملوكية لتمثـل نخبـة مدنيـة تتخـذ مـن الأحيـاء المتقاطعـة قاعدة لهـا، لـذا أمكن لهـذه الطبقـة الصاعـدة التي ضمـت علمـاء وتجـاراً التكلـم باسـم المصالـح المدينيـة العامـة وأن تـؤدي دور الوسـيط بيـن السـكان والحكام.

ويمكـن القـول إنّ لابيـدوس باعتمـاده هذه الإشـارة إلى نخبـة حضريـة مدينية لا تتشـارك فقط مع العامـة فـي المدينـة والمسـكن والعـرق واللغـة، بـل تعمـل علـى تمثيلهـا، إنمـا يتحـدى ضمنيـاً بعـض تعميمات فيبر القائلة بأن المدينة الإسلامية افتقرت إلى الحسّ بالحياة المدنية والمجتمعية.

وقـد جـاءت دراسـة ألبـرت حورانـي التي سـبقت الإشـارة إليهـا [40] وتركيـزه على عهـد أقرب نسـبياً مـن ذلـك الـذي اعتمـده لابيـدوس حيـزاً لدراسـته، أي أواخـر العهـد العثمانـي، لتذهـب أبعـد مـن ذلك باسـتنتاجاتها؛ إذ رأى حورانـي أنّ الانسـحاب والضعـف التدريجـي العسـكري والسياسـي للعثمانييـن في الولايـات العربيـة وحتـى القـرن التاسـع عشـر ولـد فراغـاً سـمح للوجهـاء والأعيـان المحلييـن بالصعـود، وهـؤلاء رغـم كثرة النزاعـات السياسـية بينهـم، إلا أنهم تشـاركوا قـوّة الحس بالهويـة الحضريـة المدنية. فهـؤلاء الأعيـان (أو النبـلاء كما أسـماهم حوراني على سـبيل المقارنة والـرد على فيبر) لم يشـكلوا نخبة محليـة أواخـر العهـد العثماني فقـط وإنمـا أدّوا دوراً بارزاً فـي مرحلة ما بعد سـقوطها باتجـاه التجديد والعصرنة.

عمليــاً أثبتــت رؤيــة حورانــي للمدينــة العربيــة الإســلامية مرونتهــا وخصبهــا، ولعــل تجــاوب الباحثيـن معهـا يـدل علـى صلاحيتهـا لتقديـم تفسـيرات أكثـر عمقـاً مـن غيرهـا؛ بـل يمكـن القـول إنهــا فتحــت آفاقــاً جديــدة، شــكلت فيهــا الوثائــق الوقفيــة وســجلات المحاكــم الشــرعية ومجموعـات السـيَر والتراجـم، التـي كانـت تقبـع فـي مسـتودعات عرضـة للتلـف والضيـاع، أساسـاً

(40) Hourani, «Ottoman Reform and the Politics of Notables».

ماديـاً وتحليليـاً لهـا. ولعـل وجـود العديد مـن السـيَر والتراجم بحـد ذاته يـدل علـى أنّ المدن الإسـلامية فاخـرت بهوياتهـا الجماعيـة الصلبـة والمختلفـة وتقبلـت صعـود النخـب الجديـدة الاجتماعيـة والثقافيـة والسياسـية. وثمـة الكثيـر من المؤشـرات والدراسـات التـي تبين أهليـة النمـوذج الذي وضـع حوراني في إطاره هذه النخبة المحلية الصاعدة والناشطة سياسياً [41].

وهـذا مـا دعـا عالمـة الاجتمـاع الأمريكيـة جانيـت أبو لغـد إلـى كتابـة مقاربـة نقديـة لأطروحـة **المدينـة الإسـلامية** التـي «جـاء بهـا بعـض الخبـراء والباحثيـن الغربييـن مـن دون تدقيـق فـي عوامـل نشـوء المـدن»[42]، فبعـد مناقشـتها لتلـك الدراسـات، وبخاصـة أبحـاث العلمـاء الفرنسـيين منهـم الذيـن تركـزت أعمالهـم حـول مـدن المغـرب كفـاس وتونـس، توصلـت أبو لغـد فـي مقاربتهـا النقديـة إلـى تبيـان خطـأ التعميـم الـذي يعتبـر المـدن الإسـلامية متشـابهة، وأظهـرت أن المـدن نتـاج عوامـل وقـوى متعـددة، وهـي عوامـل تتبـدل بوجـه ملحـوظ بتبـدل الأمكنـة والأزمنـة، مـا يـدل علـى أن العامـل الدينـي ليـس وحـده العامـل الحاسـم. والواقـع أن مداخـل تحليليـة متعـددة قدمـت فـي السوسـيولوجيا الحديثـة لتفسـير الظاهـرة المدينيـة والحضريـة، وبخاصـة فـي مـا يتعلـق بالطـرح الذي لا يقيـم أي اعتبـار إلا لمحـدّدات السـلوك المدينـي وحدهـا، متجاهــلاً سـائر التكتـلات الاجتماعيـة: العائـلات، القبائـل، الجماعـات الدينيـة والعرقيـة... إلـخ، بـل حتـى الطبقـات الاجتماعيـة. لذلـك لا ينبغـي تبنـي رؤيـة معياريـة تمتلـك تصـوراً مشـوهاً لواقـع المدينـة الحقيقـي فـي المشـرق العربـي أو المغـرب العربـي. والحـال هـذه لا يمكـن تجاهـل البعـد الثقافـي - الاجتماعـي، حيـث غالبـاً مـا تعالـج القضايـا المرتبطـة بالهـويـة مـن طريـق النـزاع والمغالبـة، وبخاصـة إذا مـا ترافـق ذلـك مـع تغييـرات ديمغرافيـة واجتماعيـة وعرقيـة أو طائفيـة ومذهبيـة فـي المدينـة. كمـا لا ينبغـي تجاهـل البعـد السوسـيولوجي - الاقتصـادي والاجتماعـي؛ فهـي عوامـل مجتمعـة لا يمكنهـا أيضـاً أن تغيّـب العامـل السياسـي وتأثيـره عنـد الشـروع فـي تحليـل صعـود المـدن أو تفككهـا وانحلالهـا. وتعـدّ دراسـة أسـتاذة العلـوم السياسـية فـي كليـة الدراسـات الشـرقية فـي جامعـة لنـدن سـلوى إسـماعيل **الحيـاة**

(41) بيَّنا في كتابنا **السلطة في بلاد الشام في القرن الثامن عشر** (بيروت: دار النفائس للنشر والتوزيع، 1993)، الكثير من هذه المؤشرات كذلك بعض الدراسات الأخرى، انظر في هذا المجال: Philip S. Khoury, Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus 1860-1920, Cambridge Middle East Library (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1993).

وقد ترجم إلى العربية: فيليب خوري، **أعيان المدن والقومية العربية: سياسة دمشق 1860 - 1920** (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1993) وكذلك أبحاث عبد الكريم رافق، وأنطوان عبد النور وغيرهم.

(42) Abu-Lughod, «The Islamic City, Historic Myth, Islamic Essence and Contemporary Relevance,» pp. 155-176.

السياسـية فـي أحيـاء القاهـرة الجديـدة - وجهـاً لوجـه مـع الدولـة اليوميـة [43] نموذجـاً لهـذه الدراسات الجادة.

خامساً: نموذج فسيفسائي وأطروحة انقسامية... نحو سوسيولوجيا الإسلام

مـذ كتـب ماكـس فيبـر دراسـته الشـهيرة **الأخـلاق البروتسـتانتية وروح الرأسـمالية** التي أثبـت فيها وجـود ارتبـاط تبادلـي بين تعاليـم كالفِـن الدينية والأخـلاق من جهـة، والقيـم اللازمة والضرورية لنشـأة الرأسـمالية والعقلانيـة مـن جهـة أخـرى، والجدل حـول العلاقة ونـوع العلاقة بيـن الدينـي - والاقتصادي وبالتالي الاجتماعي لم يتوقف.

أراد فيبـر توسـيع هـذه الفكـرة فكتـب عـن الديانـات العالميـة الكبـرى، وجـاءت كتاباتـه حولهـا متباينـة مـن حيـث الأهميـة، حيـث سـتمثل الديانـات الآسـيوية بعـد المسـيحية المركـز الأهـم لتأتـي بعدهـا اليهوديـة ثـم الإسـلام، وفيهـا عالـج الأسـباب التـي عطلـت أو لـم تسـمح بنشـأة الرأسـمالية العقلانيـة. وكان فيبـر يحـاول أن يدعـم دراسـاته المقارنـة هـذه بدراسـة عـن الإسـلام، التـي جـاءت كما لـو كانـت نوعـاً مـن النتائـج السوسـيولوجية المترتبـة عـن تحليلـه للأخـلاق البروتسـتانية الطهريـة، فـدرس كيفيـة انتشـار الإسـلام فوجـد أنـه جمـع بيـن التوسـعات الجغرافيـة والاقتصاديـة والإخضـاع بالقـوة، وكانـت امتيـازات الخليفـة فـي تزايـد مسـتمر حيـث لـم تكـن هنـاك أي محاولـة مـن أجـل أن يتـم إخضاعـه للسـلطة الدينيـة. ركـز فيبـر علـى مفهـوم الجهـاد ورأى أن الخلفـاء والفقهـاء قامـوا بتأويـل الرسـالة المحمديـة وبخاصـة مفهـوم الجهـاد مـن أجـل القيـام بفتـح بلـدان جديـدة، حيـث حلـت الأهـداف الاقتصاديـة محـل الجهـاد كهـدف دينـي سـام، وعليـه بقـي الإسـلام فـي بنيتـه مناهضـاً للرأسـمالية لأنـه قائـم علـى اعتبـار أنـه «ديـن المحاربيـن»، أي الأخـلاق العسـكرية، وبالتالـي لـم يعـد يملـك قاعـدة «تزهديـة».. كمـا اهتـم بالمتصوفـة المسـلمين الذيـن أطلـق عليهـم اسـم الدراويـش، وكذلـك بالشـيعة الذيـن مثلـوا شكـلاً مميـزاً للطوائـف الدينيـة بعيـداً كل البعـد مـن كل نشـاط مـادي أو اقتصـادي. درس التركيـب الاجتماعـي للمـدن، فوجـد أنهـا لـم تعـرف الاسـتقرار السياسـي وأن المدن وطبقـة التجـار المسـتقلة لـم تكـن موجـودة، وهـذا جعله يتوصـل إلى نتائـج يعتبـر فيهـا أن المجتمعات الإسـلامية بعيـدة مـن أن يتطـور داخلهـا النظـام الرأسـمالي، لأن بنيـة هـذه المجتمعـات تتعـارض

(43) Salwa Ismail, Political Life in Cairo's New Quarters: Encountering the Everyday State (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2006).

مـع العقلانيـة اللازمـة لنشـوء الرأسـمالية من جهـة، ولأنهـا تتميز بعلاقـات سياسـية واقتصاديـة وقانونية غيـر مسـتقرة ومسـتبدة وغيـر عقلانيـة مـن جهـة ثانيـة، وذلـك مقارنـة بالمجتمعـات الأوروبيـة، وهـي أفـكار تلتقـي بالحصيلـة مـع مـن سـبقه مـن مفكريـن مثـل آدم سـميث وجيمـس ميـل اللذيـن كانـا يشـددان علـى الفـروق الكبيرة بيـن أوروبـا الإقطاعية وما سـمّوه «الاسـتبداد الشـرقي» الذي لن يسـمح بنمو الرأسمالية.

جـاءت تعميمـات ماكـس فيبـر وفرضياتـه حـول المدينـة الإسـلامية ثـم حـول الإسـلام والمجتمعات الإسـلامية فـي هـذا السـياق البحثـي، فهـو لـم يكـن مستشـرقاً ولا مؤرخـاً، بـل كان أحـد أهـم علمـاء الاجتمـاع فـي عصـره، لـذا وجـدت مثـل هـذه التعميمـات ذلـك الاهتمـام والانتشـار والثبـات لفتـرات طويلـة. لهـذا تتميز دراسـة برايـن تيرنـر (Bryan Turner) فـي كتابه المتميـز الصادر باللغـة الإنكليزية عام 1974 تحـت عنـوان: Weber and Islam: A Critical Study بعرضهـا ونقدهـا وحشـد المقارنـات لتفكيكهـا لجهـة معالجتـه ظهـور الإسـلام ونشـأته ودراسـة شـخصية النبـي الإلهاميـة وفكـرة اللـه والإنسـان فـي الإسـلام، بـل ومـدى العلاقـة بين الإسـلام في صورتـه الرسـمية والتصـوف مقارنـة بالمسـيحية، ناقـداً آراء فيبر في مسـألة الحكومة الوراثية ومشـكلة انتقال السـلطة وتعليلـه لتدهور الدولة العثمانية وسـقوطها، ومسـألة المدينـة واسـتقلاليتها وصـولاً إلـى مقارنتـه بيـن رؤيـة فيبـر وماركـس التي تـكاد تكـون واحدة حين يتكلم فيبر على الاستبداد الشرقي والحكومة الوراثية وماركس على نمط الإنتاج الآسيوي.

لا شـك فـي أن دراسـة تيرنـر النقديـة لأعمال فيبـر لا غنى عنها لدارسـي سوسـيولوجيا الإسـلام، فهي تقـدم معالجـة جديدة لفهـم عدم صلاحيـة بعض التفسـيرات والنظريـات والقوالـب التي يتم اسـتعارتها ونقلهـا مـن بيئـة إلى أخـرى، ومنهـا ذلك التصـور الذي يـرى أن الطبيعـة الوراثية للمؤسسـات السياسـية الإسـلامية هـي التـي أعاقـت فـي رأي فيبـر ظهـور المقدمـات الضروريـة للرأسـمالية وبالأخـص القانـون العقلانـي والسـوق الحـرة للعمالة، والمدن المسـتقلة والاقتصـاد النقـدي والطبقة البرجوازيـة. بل أضاف فيبـر معتبـراً أن الإسـلام بوصفـه ديـن المجاهديـن والفاتحين قد طـور الأخـلاق التي لا تطابـق أو تتلاءم مـع روح الرأسـمالية [44]. يُظهـر تيرنـر فـي مناقشـته لهـذه الآراء مقـدرة نقديـة متميـزة، فهـو علـى الرغـم مـن أنـه لـم يقلـل مـن أهميـة العوامـل الاجتماعيـة والاقتصاديـة فـي نشـوء الإسـلام وتطـوره، إلا أنـه أخضعهـا لمقاربـة مختلفـة أوصلتـه إلـى نتائـج تتناقـض مـع مـا توصـل إليـه فيبـر مركـزاً علـى

---

(44) براين تيرنر، **علم الاجتماع والإسلام: دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر**، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر (بيروت: دار القلم، 1987)، ص 15 - 16.

عامليـن أساسـيين: **أولاً** الفـراغ السياسـي الـذي كان حـلّ فـي الجزيـرة العربيـة نتيجـة الصـراع التاريخي بيـن الإمبراطوريتيـن البيزنطيـة والفارسـية فأضعفهمـا معـاً، الأمـر الـذي سـاعد علـى ظهـور الإسـلام وانتشـاره، **وثانيـاً** بـروز مكـة كمركـز تجـاري مهم علـى ملتقـى الطـرق التجاريـة العالميـة، وهو مـا نتج منـه تطـورات شـملت البنـى الاجتماعيـة والاقتصاديـة والحيـاة الثقافيـة، وكان منهـا انحلال بعـض القيم التقليديـة وبـدء انتشـار قيـم الكسـب والجـاه والرفاهيـة الفردية. هـذه المرحلـة الانتقاليـة راوحت بين انحـلال القيـم التقليدية (الوضـع الانحلالـي Anomie) وانبثاق القيـم التجارية الجديدة والاسـتعداد لتقبّل قيـم جديـدة بديلـة. لـذا كان الإسـلام، بمـا قدمـه، جاهـزاً لمـلء الفـراغ التاريخـي [45]. فقد ظهر الإسـلام أساسـاً فـي بيئـة حضريـة وازدهـر في واحـة المدينـة وأخـذت تعاليمه تنتشـر مـن خـلال محاولتها على لسـان النبـي حـل المشـاكل التجاريـة؛ بـل إن مصطلحات القـرآن غنيـة بالمفاهيـم التجارية، ويسـتحضر تيرنير عدداً من الأبحاث التاريخية الموثقة التي تؤكد وجهة النظر هذه في سجاله مع فيبر [46].

تحـت عنـوان «الإسـلام والعلمانيـة»[47]، يركـز تيرنر فـي فصل يخصصـه لدراسـة إرهاصـات العلمانية فـي الإسـلام من خـلال تاريـخ تركيا الحديـث كمجـال واقعي لدراسـته، وهو يذهـب أبعد مـن الإجراءات التـي اتخذهـا كمـال أتاتـورك، ويحفـر فـي عمـق التحـولات التاريخيـة والثقافيـة التـي كانـت تشـهدها الدولـة العثمانيـة منـذ أن بـدأت عملية الإصلاحـات التعليميـة والقانونية التركيـة في عهد محمـد الثاني (1785 - 1839). وفـي نهايـة تحليلـه، لـم يفُتْه التمييـز بيـن العلمانية التركيـة والعلمانيـة الأوروبية بناءً علـى معياريـن: **الأول**، أنهـا فرضـت فـي تركيـا فرضاً ولـم تنبـع ذاتيـاً مـن التحديـث الاقتصـادي، بل أتت نتيجـة مجموعـة قـرارات فوقيـة سياسـية، **والثانـي**، أن محـاكاة الديمقراطيـة الغربيـة مـن قبـل حكومة مستبدة لا يعني بالضرورة أنه كان ناجحاً على الدوام [48].

عندمـا أصـدر تيرنـر كتابـه إضافـة إلـى تعليقاتـه القيمـة علـى ثلاثيـة مارشـال غوسـون (Marshall Hodgoson) البـارزة: **مُغامـرة الإسـلام** (The Venture of Islam)، التـي أصبحـت مرجعـاً قيّمـاً فـي الأدبيـات الأجنبيـة عـن الإسـلام، بـدا كمـا أنـه يرسـم خريطـة طريـق لـولادة سوسـيولوجيا الإسـلام، الـذي لـم نشـهد الاهتمـام بـه إلا بعـد تسـعينيات القـرن الـماضي؛ إذ قبـل ذلـك كانـت الدراسـات الـمُتعلقة بهـذا الـموضوع، لا تـزال هشَّـة إلـى حـد بعيـد ومُعتمـدة علـى

---

(45) المصدر نفسه، ص 140 - 145.

(46) المصدر نفسه، ص 58 - 60.

(47) المصدر نفسه، ص 211.

(48) المصدر نفسه، ص 234.

إسـهامات مُتفرِّقـة ومختلطـة بيـن الاستشـراق والسوسـيولوجيا. وكانـت حوليـة **سوسـيولوجيا الإسـلام** [49]، التـي انتشـرت بيـن عامـي 1988 و2008، وأطلقهـا جـورج شـتاوت (George Stauth)، بمثابـة وسـيلة لربـط السِّـياق السوسـيولوجي لدراسـة الإسـلام مـع برنامـج البحـث الرئيـس، الـذي حـاول علـم الاجتمـاع مـن طريقـه نـزعَ صفـة التبعيـة عنـه فـي مجـال الإسـلاميات، وذلـك عبـر محاولـة فـك الارتبـاط مـع المنطلقـات والافتراضـات الرائجـة بيـن أوسـاط الـمستشرقين بمختلـف أنماطهم وصورهم.

فـي الواقـع، اختلط فـي كثير مـن الأبحـاث السوسـيولوجية والأنثروبولوجيـة تعميمات واسـتنتاجات جـاءت مـن بقايـا الإرث الاستشـراقي الكولونيالـي، تسـللت بيـن سـطور التحليـل الـذي درس المدينـة الإسـلامية، ولـم يخـلُ الأمـر مـن سـقطات سوسـيولوجية فاقعـة. علـى سـبيل المثـال التقـى الاستشـراق الجديـد مـع الأنثروبولوجيـا على أطروحـة واحدة تدور حـول فكرة **النمـوذج الفسيفسـائي**، وذلك لتأكيد الفـوارق الأساسـية بين البنيـة الاجتماعيـة الغربية المبنية علـى الطبقـات الاجتماعية والبنـى الاجتماعية العربية الإسـلامية القائمة على أسـاس الملـل والنحل والاختلاف الإثني، بهدف القـول إن هذه المجتمعات هـي مـا قبـل الأمـة، أي قبليـة وعشـائرية وانقسـامية لا تقبـل التوحـد ولا الحكومـات المركزيـة والوحدة الوطنية ولا الفصل بين السلطات الدينية والسياسية التي هي وراء مشروع الحداثة في الغرب.

وكمـا كان إيفانـز بريتشـارد علـى المسـتوى الأنثروبولوجـي أهـم مـن صـاغ الأطروحـة الانقسـامية عملياً - التـي اعتمدهـا الباحثـون الأنثروبولوجيـون الأنكلوسكسـون - بعـد دراسـته لقبائـل «النويـر» جنـوب السـودان مؤسسـاً بذلـك لنظرية متكاملة كما سـبق وأشـرنا، حيث اجتمـع حولها زمـرة كبيرة من علمـاء الأنثروبولوجيـا ولا يزالـون، ومـن بينهـم إرنسـت غلنـر، كان أيضاً على ضفـة الاستشـراق مجموعة مـن المستشـرقين ينظّـرون علـى نفـس المنوال فـي تحليلاتهـم للمدينـة الإسـلامية على طـراز لابيدوس، ثـم المستشـرق جب في كتابه المشـترك مـع هارولد بـون (**المجتمع الإسـلامي والغرب**) الـذي يعد من أبـرز المنظّريـن لهـذا الاتجـاه، يرسـخون فكـرة ماكـس فيبـر حـول المدينـة الإسـلامية الفسيفسـائية ويقومـون بتأصيلهـا. فهـذان جـب وبـون - علـى سـبيل المثـال - يؤرخـان للدولـة العثمانيـة محاوليـن التحـرر مـن الإرث الاستشـراقي الكلاسـيكي كمـا يدّعيان، لكنهمـا يقعان في أبـرز فخاخه بتبنـي أطروحة النمـوذج الفسيفسـائي الـذي يقسـم المجتمع إلى وحدات شـبه مسـتقلة مثـل القبائل والحـرف والقرى

(49) بعض الأعداد متوافرة على الشبكة ومنها:

<https://www.academia.edu/29734318/The_Sociology_of _ Islam_Yearbook_n._7_Islam_in_Process_Historical_and_Civilizational_ Perspectives>.

والجماعات الإثنية التي تأخذ هيئة الوحدات الاجتماعية المتكاملة بما يلتقي مع نظرة لابيدوس القائلة بأن التنظيم الاجتماعي في الإسلام إنما يتحدد على أسس دينية وينتج خليطاً غير متجانس، وهذا يمثل نقطة ضعف رئيسية في المجتمع الإسلامي وخللاً في البنية الاجتماعية. وبسبب هذا التنوع الفسيفسائي تتوافر في هذه البنية الاجتماعية الطبيعية المناسبة لنظرية الاستبداد الشرقي كإطار للحاكم المستبد الذي يجد المقبولية ويستطيع أن يفرق ويسود دون خشية نشوء معارضة أو ثورة.

أما الحياة السياسية في المدينة الإسلامية فهي عبارة عن تحالفات ظرفية بين هذه الفئات المدينية غير المتجانسة: الحرفية والعسكرية والريفية والإثنية والعشائرية، وكثيراً ما يستند هؤلاء في مقارباتهم إلى نظرية ابن خلدون عن العصبية وحراك البدو والحضر، وبخاصة في تحليلهم للحراك المدني، ويعدّونها عنصراً أساسياً في تأسيس مقاربة سوسيولوجية للاستبداد في المدينة الإسلامية.

تعرضت الأطروحة الانقسامية والمقاربة الفسيفسائية للمدينة لانتقادات كثيرة أبرزها ما قدمه روجر أوين ومن ثم بريان تيرنر [50] الذي رأى أن أطروحة النموذج الفسيفسائي مع جب وبوون تحديداً تحول المجتمع الإسلامي إلى «جماعات معزولة ومكتفية ذاتياً». خطورة هذا الطرح في رأيه أنه يمد المستشرقين بتفسيرات تبرر الاختلافات المزعومة للبنية الاجتماعية في العالم الإسلامي، وذلك كون الطائفة والقبيلة والإثنية وغيرها من التقسيمات العمودية هي الوحدات الأساسية في التحليل والفهم والتفسير، بينما يجري تصوير المجتمعات الأوروبية الإقطاعية والرأسمالية بمعيار مختلف يستند إلى تنضيد اجتماعي طبقي تكون فيه الطبقة هي الوحدة الأساسية في التحليل. وفي تقديري هذه الانتقادات نفسها تصح أيضاً على الأطروحة الانقسامية، ذلك لأن هذا الطرح في المقاربتين غير مقنع، لأنه أولاً يقود إلى انحلال الروابط الاجتماعية والحروب المستمرة في المجتمع الإسلامي، وهذا ما لم يحصل بطبيعة الحال، بل شهد العالم حضارة عريقة وراسخة، لذا كان المخرج عند بعض الأنثروبولوجيين يقوم على اعتبار أن المجتمع الإسلامي أنتج ديناميات دفاعية للحفاظ على وحدة روابطه وقيمه الاجتماعية من خلال آليات مؤسسية (مؤسسة العلماء، الطرق الصوفية والدراويش والأصناف الحرفية..) بما يسمح بالحفاظ على التقاليد أكثر مما يستهدف تطبيق الشريعة؟

---

(50) برايان تيرنر، **ماركس ونهاية الاستشراق**، ترجمة يزيد صايغ (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1981)، ص 54 - 56.

التصـور الـذي يقوم علـى «فكـرة أن المجتمع الإسـلامي يكون منسـجماً وربما متكامـلاً حـول القيم وانقسـامياً فـي بنيته وفسيفسـائياً فـي تراتبيته وتركيبتـه» إنما في الحقيقـة يريد أن يؤكـد مقولة التباين الجوهـري بيـن الثقافتيـن والحضارتين الغربيـة المسـيحية والعربية الإسـلامية. فالأولى تقوم على أسـاس فكرة التقدم والتحول والتغير، بينما هي في تاريخ الإسلام تقوم على الثبات والتكرار والاجترار.

هـذا التمايـز المضمـر الـذي يقـول إن الشـرق المبني علـى وحـدات اجتماعية سـابقة علـى الدولة، غيـر قابلـة للتطـور، تتكـرر حركتهـا في دائـرة مغلقـة تقود إلـى الاسـتبداد والطغيـان الذي يحكـم بنيتها الاجتماعيـة، يقـود حسـب تيرنـر إلـى اعتبـار «الحداثـة» فـي المجتمعـات الإسـلامية طفيليـة، ومقولـة «الأمـة» دخيلـة علـى الحيـاة السياسـية الإسـلامية بوصفهـا عقيـدة اختُرعـت فـي أوروبـا بدايـة القـرن التاسـع عشـر، ولأن مقولـة الدولـة الأمـة دخيلـة علـى التاريـخ الإسـلامي يبقـى تاريـخ الديـن والتديُّـن والقبائـل والإثنيـات هـو نـوع الحكـم المألـوف والمقبـول كمـا كان سـائداً فـي ظـل الإمبراطوريـات والسلطنات من الأتراك والمغول والفرس وغيرهم [51].

مثـــل هـــذا التصـــور والتعميمـــات المنطلقـــة مـــن فكـــرة الاســـتبداد الشـــرقي، أو النمـــوذج الفسيفسـائي أو التحليـل الانقسـامي أو حتـى غيـره مـن نمـاذج تحليليـة ذات طابـع جوهرانـي أو مناهـج تفسـير شـمولية للمجتمعـات الإسـلامية، كانـت موضـع دراسـة فـي المؤتمـر الدولـي الـذي عقدتـه «الـــجمعية السوسـيولوجية الألمانيـة» حـول: «سوسـيولوجيا الإسـلام: تأمُّـلات، ومُراجعـة، وإعـادة توجيـه»، فـي حزيران/يونيـو 2015، حيـث اسـتعرض فيـه برايـان تيرنـر خبـرة وحصـاد أربعيـن سـنة فـي هـذا المجـال، إذ بـدا معهـا أن هـذا المجـال البحثـي الجديـد أخـذ فـي التبلـور والنضـوج تدريجيـاً وبالتـوازي مـع نقـد الاستشـراق، وأنـه تلقّـى دفعـة كبيـرة بعـد أحـداث الـحادي عشـر مـن أيلول/سـبتمبر، جنبـاً إلـى جنـب، مـع مُحـاولات أكاديميـة أخـرى تتعامـل والإسـلام مـن زاويـة الـحداثة. وقـد صـدرت عـدة دراسـات مهمـة فـي هـذا المجـال، منهـا مـا أصـدره الباحـث الإيطالـي أرمانـدو سـالفاتوري [52]، الـذي يعـدُّ بمنزلـة مشـروع بحثـي طويـل الأمـد، وكان سـالفاتوري قـد أنجـز أطروحتـه للدكتـوراه، التـي بدأهـا عـام 1991 إلـى أن نشـرها فـي كتـاب بعنـوان **الإسـلام والـخطاب السياسـي فـي الـحداثة**، عـام 1997، وهـو يسـعى لتقديـم سوسـيولوجيا للإسـلام مسـتقلة ومتحـررة مـن الفرضيـات الضمنيـة للمركزيـة الغربيـة وقـادرة

(51) المصدر نفسه، ص 55.

(52) أرماندو سالفاتوري، **سوسيولوجيا الإسلام: المعرفة والسلطة والمدنية**، ترجمة ربيع وهبة (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017).

علـى تقديـم فهم أفضل لتجربة الإسـلام مـن جهة وتفكيـك الفرضيـات المركزية الغربية مـن جهة أخرى، دون الوقـوع فـي مـا يمكن تسـميته «المقاربـة الجوهرانيـة» للإسـلام؛ وهي مقاربـة يرفضها سـلفاتوري، وبخاصـة أن تحديد الصفات الضرورية للإسـلام مسـألة متعذرة بقدر مـا هي مرتبطة بتصـورات المركزية الغربيـة عـن الإسـلام. وفي هذا الإطـار يُدخـل سـلفاتوري مفهوم «عالم الإسـلام» مميـزاً إياه عن الإسـلام وليعبر عن التجربة التاريخية والممتدة للإسلام في التاريخ.

يقـوم النموذج التفسـيري الـذي قدمه سـلفاتوري على مفهـوم المدنيـة ومعادلة السـلطة - المعرفة وتجلياتهـا التاريخيـة وطريقـة عملهـا، وكون أن الإسـلام فـي إطار تجربتـه التاريخيـة قدم حلـولاً مختلفة لهـذه المعادلـة عـن تلـك التـي شـهدناها فـي السـياق الأوروبـي. فهـو يعتبـر أن السـلطة أو المعرفـة لا تحيـل إلـى جماعـات أو مؤسسـات محـددة، بقـدر ما تبـدوان كمفاهيـم ناظمـة للتركيـب الاجتماعي. فالمعرفـة يُعبَّـر عنها من خـلال الأخويـات الصوفية والفقهـاء، وهؤلاء يقدمـون معرفة تدور أساسـاً حول الشـرع، هـذا فضـلاً عـن المعرفـة ذات الطابـع الأدبـي، وتحديـداً أدب البـلاط الـذي مارسـه كُتـاب الدواويـن، المرتبـط بالسـلطات الحاكمـة، لهـذا يسـتنتج سـلفاتوري أن السـلطة والمعرفـة لا تحيلان إلى «جماعات» مستقلة، بل إلى تموضعات داخل بنية المجتمع.

تمثلـت المعرفـة أساسـاً بالفقهـاء والطرائـق الصوفيـة وحازت في مواجهة السـلطة اسـتقلالاً أوسـع مـن نظيرتهـا الغربيـة، وهـذا بفضـل «الوقـف» الـذي يحـوز، بحسـب سـلفاتوري، بنيـة شـبه مؤسسـية. وقـد أدّى الوقـف دوراً حاسـماً فـي تحقيـق الاسـتقلال الخـاص بالمعرفـة وضمـان اسـتمراره فـي الفترة اللاحقـة علـى الخلافـة؛ وإلـى جانـب العلمـاء، أدّت الطرائـق الصوفيـة دوراً مركزيـاً فـي نشـر الإسـلام، ونقـل المعرفـة وتشـكيل لغة أخلاقيـة عامة ومشـتركة للجميع، أسسـت للانتمـاء إلى عالم الإسـلام. وقد سـمحت هـذه اللغـة بدورهـا للأفـراد بالتعاقـد وإقامـة الصفقـات والالتـزام بهـا، فشـكلت بهـذا الإطـار المرجعـي المشـترك الـذي يفهـم الأفراد أنفسـهم مـن خلالـه ويملكـون بفضله قيماً مشـتركة يسـتندون إليهـا فـي علاقـة بعضهـم ببعـض. إضافة إلـى تقديم هـذه اللغـة المشـتركة ونشـرها، امتلكـت الطرائق الصوفيـة أيضـاً قدرات عسـكرية مهمـة وأخويات سـمحت لهـا بتكوين قوة عسـكرية موازيـة لتلك التي امتلكها أهل السـلطة (السيف)، يضاف إلى هذا وجود قادة كاريزميين (أي بنية شبه مؤسسية)[53].

(53) المصدر نفسه، ص 119 - 123.

كل هـذا سـمح بضمان اسـتقلال المعرفة وحِفـظ حامليها الاجتماعيين تجاه السـلطة. فوجود شـبكة مرنـة مـن المؤسسـات (أو بنيـة مـا قبـل مؤسسـية) ضَمِـنَ تفـوق المعرفـة أمـام السـلطة التـي امتـازت بضعـف مؤسسـاتها السياسـية وسـلطتها المركزية. فقد اسـتند اسـتقلال القضاء، النسـبي، إلـى وجود لغة معياريـة يمثلهـا الشـرع في مواجهـة السـلطة السياسـية. فالفقهاء تحصنـوا بلغتهـم المعياريـة ووقفهم، والطـرق الصوفيـة بلغتهـا الأخلاقيـة العمومية المسـتندة بصـورة أو بأخرى إلـى اللغة المعياريـة الخاصة بالفقهـاء، وبروابطهـا المعنوية، وتجربة الانتماء المشـترك وقدراتها العسـكرية، شـكلا قطـب المعرفة في معادلة السلطة - المعرفة [54].

فـي المقابـل قُدمـت السـلطة، لـدى سـلفاتوري، مـن خـلال فكـرة العصبيـة لابـن خلـدون، بوصفهـا سـيفاً وعصبيـة، فقـد أدّت المعرفة المرتبطة بالسـلطة (الأدب السـلطاني) إلـى جانب المعرفة الشـرعية والمسـتقلة عـن السـلطة دوراً مهمـاً فـي عمليـة تمدين العالـم الإسـلامي، وهو يذهـب هنا إلـى التركيز علـى أهميـة فكـرة «المصلحـة» التـي اعتبـرت أحـد مصـادر التشـريع بوصفهـا أكثر مـن وسـيلة قانونية قريبـة مـن المذهـب المالكي الـذي انتمى إليه الشـاطبي (مع ابـن خلدون)، بـل أكثر من مجـرد مصدر إضافـي للمعاييـر؛ إنهـا وفـق تحليلاتـه محـرك لعقلنـة السـلطة بمعنـى أوسـع ممـا هـو فـي الأدبيـات الفيبريـة أو الإجرائيـة الغربيـة، لـذا يذهـب إلـى وصفهـا بأنهـا عمـاد بنيـة الأمـة الاجتماعيـة الأساسـية، مقارنـاً أعمـال الشـاطبي الفقهيـة بأعمـال الإكوينـي، فكلاهمـا مفكر يحتـل مكانـة تمثيلية رائـدة لنهضة الأمة التي تشمل العالم الإسلامي والعالم المسيحي اللاتيني [55].

إن مـا امتـاز بـه الإسـلام هـو وجـود شـبكات مـن المؤسسـات المرنـة كمـا يشـير سـلفاتوري، حفظـت وضمنـت اسـتمرار قطـب المعرفـة فـي مواجهـة قطـب السـلطة، وهـي التـي شـكلت الميـزات الخاصـة بالمدنيـة الإسـلامية مقارنـة بنظيرتهـا الغربيـة. ففـي حيـن تمتعـت المدينـة الغربيـة باسـتقلال مؤسسـي لـم يكـن موجـوداً لـدى مثيلتهـا الإسـلامية، فـإن الأخيـرة اسـتندت فـي المقابـل إلـى وجـود لغـة معياريـة ذات امتـداد جغرافـي هائـل وانتمـاء إلـى «الأمـة الإسـلامية»، مـع مـا يفرضـه هـذا الانتمـاء مـن حقـوق وواجبـات، لتحظـى بحصانـة واسـعة أمـام السـلطة.

(54) سبق ودرسنا هذا الموضوع في كتابنا **السلطة في بلاد الشام**، استناداً إلى وثائق المحاكم الشرعية في دمشق وحلب وطرابلس في القرن الثامن عشر، إضافة إلى تحليل مضمون التراجم والسير المتوافرة. وتبين لنا في التحليل الأنثروبولوجي الوثائقي مدى قوة التشابك بين الأصناف الحرفية والطرائق الصوفية والانكشارية المحلية المجتمع المديني.

(55) المصدر نفسه، ص 205.

كذلك اختلفت المدينة الإسلامية عن الغربية في نموذجها الأخلاقي، ففي حين انطلقت المدينة الغربية على أساس من نموذج تطهري وبرجوازي لاحق، فإن المدينة الإسلامية قامت على نموذج يستند إلى تسامح وقبول للآخر وتعزيز الانتماء إلى الجماعة والتحصن بفضائل أخلاقية. لكن مع التحديث، سيحصل تحول في التوازن الذي حكم العلاقة بين السلطة والمعرفة لصالح الأولى وعلى مستويات مختلفة. فالسلطة راكمت باستمرار سلطات متزايدة، والمدينة قويت أكثر فأكثر على حساب القبيلة في الريف والصحراء، فأصبحت المعرفة بنتيجة هذه التحولات ذات طبيعة مؤسسية، (الجهاز الديني ومؤسسة شيخ الإسلام مثلًا)، وهو ما سهّل على السلطة مواجهة قطب المعرفة، بعد أن تخلت الأخيرة أكثر فأكثر عن شبكاتها المرنة شبه المؤسسية. كذلك تم ترويض البدو المحاربين وإلحاقهم بصورة متزايدة بالبلاط وتأديبهم بآدابه. كذلك كان الحال مع الطرائق الصوفية التي طورت بدورها أشكالاً جديدة من الانضباط الذاتي [56].

في الحصيلة، لم تعد القراءة السوسيولوجية للإسلام أسيرة قوالب ومحددات مسبقة، فقد انطلقت مجالات جديدة من البحث والمراجعة والنقد، تقاطعت فيها تخصصات معرفية على قرابة منهجية دقيقة بعلم الاجتماع بدءاً بالتاريخ والدراسات الإسلامية والأنثروبولوجيا والديانات المقارنة والتحليلات الحضارية المقارنة، بل حتى العلوم السياسية والحضرية وغيرها من العلوم المساعدة، من أجل تقديم فهم أعمق يغني البحث ويعمق المفاهيم حول إشكالياته الحضارية وحقوله الحافلة بتشابكات وتفاعلات كثيفة مع العوالم الحضارية الأخرى، وهي لم تعد تكتفي بالتحليل الإبستيمولوجي والمقاربة النظرية البحتة وإنما كرست تقاليد جديدة في التحليل تقوم على البحوث الإمبيريقية واختبار فرضياتها ميدانياً والتعامل مع وقائعها كظواهر اجتماعية.

---

(56) المصدر نفسه، ص 230 - 240.

الفصل الرابـــع

الإسلامولوجيا الجديدة: الاستشراق في حضن السوسيولوجيا

مع تصاعد دور المختصين بالعلوم الاجتماعية في دراسات الشرق الأوسط في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، الذي ترافق مع الاتجاه الذي تبنّى دراسة «المناطق»، فقد كان الحقل الاستشراقي التقليدي يميل إلى اعتبار الحضارات التي يدرسها ساكنة، غير قادرة على التغير، بينما ذهب الافتراض القائل بأن دراستها على أساس «المناطق» الجيوسياسية ينقل بؤرة البحث إلى ديناميات التغير السياسي والاجتماعي والاقتصادي في العالم المعاصر، بما يفضي إلى فهم أفضل وأعمق وأكثر فائدة في صناعة السياسة[1]. كان هذا الانتقال والتحول إلى دراسة المناطق بمنزلة المنعطف المعرفي من الاستشراق الديني إلى الاستشراق الأيديولوجي والسياسي والقومي. وقد تسابقت الجامعات الأمريكية ومراكز البحث على دعمه وتقديم المنح والتمويل الطائل إلى برامجه الواسعة، وبخاصة لأبحاث الدكتوراه الخاصة بها ولارتباطها بمجالات الأمن القومي. من هنا ولد الاهتمام الواسع بدراسات الشرق الأوسط كوريث أكاديمي حديث للاستشراق بعد الحرب العالمية الثانية.

أولاً: الإسلاموفوبيا كصناعة والإسلامولوجيا كعلم

تبنّى أغلب باحثي هذا الاتجاه منظور الانقسام الحداثوي مستندين إلى التنظير الغربي الشهير حول نموذج (حداثة/تقليد). فالمجتمع التقليدي في النموذج الفيبري الشهير

(1) زكاري لوكمان، **تاريخ الاستشراق وسياساته: الصراع على تفسير الشرق الأوسط**، ترجمة رضوان السيد (القاهرة: دار الشروق المصرية، 2007)، ص 209.

السائد في الغرب هو ريفي - زراعي - تسوده علاقات قرابة - مع غلبة الانتماء الديني - والمكانة تحددها علاقات الأسرة والدور الاجتماعي، السلطة السياسية فيه هرمية وسلطوية وشبه فردية وأبوية وذكورية... في مقابل نموذج المجتمع الحديث (الصناعة، النمو الاقتصادي، الكفاءة، الإنجاز، الجنسية، المواطنة، العقلانية، الديمقراطية، المساواتية... إلخ)، واعتبروا أن هذا الانقسام أساس للتصنيف والتحليل، وهم في هذا يتفقون مع رؤية الاستشراق كون الطرفين ينطلقان من رؤية مزدوجة تضع حداً من التناقض الجوهري بين الشرق التقليدي المتخلف والغرب الحديث المتقدم [2]. في الغالب مال أنصار التحديث إلى اعتبار المجتمعات التقليدية ذات «جوهر» ثابت على خلاف الغرب الحديث المتقدم، وهي - أي المجتمعات التقليدية - تفتقر إلى المؤسسات والديناميات الداخلية التي تسمح أو تقود إلى تحولات اجتماعية عميقة بدون تدخل مساعدة خارجية.

وجهت انتقادات متعددة لتوجهات التيار الذي يتبنى المنظور الجوهري للثقافة وينطلق من نظرية التحديث في تحليلاته. وكانت دراسات روجر أوين التي اعتمدت منهج التاريخ الاقتصادي - الاجتماعي مدخلاً مهماً لنقد الافتراضات التي جعلت المستشرقين يفرضون وحدة اصطناعية على عالم يمتد من المغرب إلى إندونيسيا، فجعلوا بذلك ما هو مشترك بين مجتمعات هذه المساحة أكثر وزناً بما لا يقاس عما يفرّق بينهما، بينما فشلوا في اختبار التشابهات والاختلافات العينية بين المجتمعات التي يغلب عليها غير الإسلام. ما يريد أن يثبته أوين هو خطأ الافتراضات التي تقول إن الإسلام أوجد كل شيء في المجتمعات التي كان يغلب عليها الإسلام بعيداً من العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الأخرى، وأنه كان هو في كل زمان ومكان [3]. وقد امتدت انتقاداته المنهجية إلى دراسات جب وبوون وبخاصة كتاب **المجتمع الإسلامي والغرب**، لأنه في رأيه من أكثر الكتب أهمية وتأثيراً في الشرق الأوسط الحديث، لما يمثله من «ازدواج ومفارقة» في الكتابة التاريخية حيث يقدم طريقاً لمد المناهج التقليدية للمستشرقين باقتراحات لكي تسقط مفاهيمها وتعممها على اختيارات الفترة الحديثة. ومنذ أواسط السبعينيات صدرت مجلة **دراسات الشرق الأوسط** اللندنية، وكتب في افتتاحيتها طلال أسد وأوين عن هذا الاتجاه النقدي المتنامي في مواجهة دراسات الشرق الأوسط ذات الدوافع السياسية. استمرت المجلة بالصدور معبرة عن هذا الاتجاه إلى أن توقفت أواخر الثمانينيات بعد أن

---

(2) المصدر نفسه، ص 230.

(3) المصدر نفسه، ص 269. انظر أيضاً:

Roger Owen, «Studying Islamic History,» Journal of Interdisciplinary History, vol. 4 (1974), pp. 287-298.

نجحت في توليد تيار نقدي أوسع بين المهتمين والباحثين وطلبة الدراسات العليا من الشباب.

سيؤسس عام 1979 منعطفاً مهماً للكثير من السياسات الناظمة للعلاقة بالإسلام السياسي في الغرب، وبخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية، فقد شهد ذلك العام بداية الغزو السوفياتي لأفغانستان (1979 - 1989م) الذي لم تنتهِ تداعياته حتى الآن. وشهد أيضاً سقوط نظام الشاه وقيام الجمهورية الإسلامية في إيران مع سياساته في تصدير الثورة ودعم الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي، التي غيرت معالم النظام الاقليمي في الشرق الاوسط.

لم يكن جديداً التعامل مع الإسلام السياسي في الولايات المتحدة الأمريكية، فقد نجحت ببراغماتية واضحة في مراحل سابقة في تجيير خصومة الإسلام مع الشيوعية الملحدة أيديولوجياً وسياسياً لصالحها، ونجحت في توظيف هذه الخصومة في حربها مع عدوها الأخطر آنذاك، أي الاتحاد السوفياتي، منذ مطلع الخمسينيات، إلا أنها اصطدمت مع تيار التحرر والاستقلال الصاعد مع القيادة الناصرية في العالم العربي، وتحالفت مع الأنظمة العربية المحافظة التي احتضنت الإسلام السياسي ممثلاً بالإخوان المسلمين كممثلين لأقوى تياراته الحركية والشعبوية حينها والذي كان يخوض صراعاً شرساً ضد النظام الناصري. تلاقت المصالح وتقاطعت الأهداف منذ ذلك الحين لتصبح مصالح السياسة الأمريكية وحلفائها في الغرب مضاعفة في كسب الإسلام السياسي في صورتيه الرسمية والحركية الشعبوية، وهذا ما تجسّد بالإعلان عن مشاريع إقليمية مثل الحلف الإسلامي وصولاً إلى تحالف الجميع في حرب أفغانستان الأولى لمواجهة الغزو الشيوعي عام 1979، حيث قامت الولايات المتحدة وحلفاؤها الغربيون والعرب بتدريب وتنظيم وتمويل وتسليح أغلبية فصائل الجهاد الأفغاني ضد «الكفار» الشيوعيين، ومنحت التسهيلات للهاربين منهم، وسمحت لهم بعقد المؤتمرات وتأسيس الجمعيات في عدة عواصم، فانتشرت كوادرهم محصنة باللجوء السياسي والجنسيات الأوروبية والأمريكية في عدد من العواصم الغربية.

وعلى أرض أفغانستان أُقيمت اللبنات الأولى والبيئة الحاضنة لما يعرف اليوم بالجهاد العالمي العابر للحدود. وفي إيران الخميني تأسست طلائع الحرس الثوري في ظل دعاوى مكثفة لتصدير الثورة التي أدّت في سنواتها الأولى إلى انفجار الحرب الأكثر دموية بين العراق وإيران (1980 - 1988) ولينتج منها تداعيات لم تنته بعد على مستوى

الإقليم، تزامنت بدورها مع تفجيرات وأعمال عنف في بعض دول الخليج ومصر، تُوجت باغتيال الرئيس المصري أنور السادات (1981) . أوجدت هذه الأحداث وما تلاها من تداعيات بؤرة الاهتمام بالدراسة المنظمة والمكثفة في الغرب لظاهرة الإسلام السياسي الصاعدة والمتنامية، وأصبح معها من الضروري من غير الممكن تفكيك بنية هذا الاهتمام وطبيعته وقراءة رموزه ودلالاته دون تحليل الإطار السياسي والاستراتيجي الذي نمت فيه مثل هذه الدراسات وتخصصت فيه مراكز أبحاث شهيرة، خُصصت لها محافظ تمويلية معتبرة وتغطية إعلامية موازية لا يستهان بها.

كان الاتحـاد السـوفياتي يمثـل إمبراطوريـة الشـر فـي أيديولوجيـا الولايـات المتحـدة الأمريكيـة وحلفائهـا خـلال الحـرب البـاردة، فهـو العـدو الـذي يمتلـك أيديولوجيـا شـمولية تناهـض السياسـات الغربيـة بـكل مـا تمثلـه مـن قيـم ومصالـح وثقافـة. ومـع تصـدع تلـك المنظومـة بـرزت أطروحـة صـدام الحضـارات المتضمنـة أوهـام القـوة والهيمنـة الأحاديـة، وبـرزت الحاجـة إلـى «عـدو» جديـد تحـال إليـه صفـات وخصائـص العـدو القديـم؛ فالعـدو حاجـة ضروريـة فـي صُنـع السياسـة لأنـه يـؤدي دوراً مركزيـاً فـي تأكيـد الهويـة كتعريـف للـذات مقابـل الآخـر، وبالتـوازي مـع التغيـرات الهائلـة فـي المشـهد العالمـي شـهدنا ذلـك الترويـج الإعلامـي الأمريكـي لأطروحـة فوكويامـا عـن **نهايـة التاريـخ** [4] صيـف عـام 1989 وحديثـه عـن انتصـار الليبراليـة النهائـي فـي إثـر سـقوط الاتحـاد السـوفياتي وتفكك المنظومـة الاشـتراكية وحلـف وارسـو، الأمـر الـذي كان بمنزلـة النعـي الرسـمي لمـا سـمّي حينـذاك الحـرب البـاردة، والإعـلان عـن ولادة النظـام العالمـي الجديـد، حيـث لـم يبـق فـي نظـره سـوى الإسـلام كنظــام أيديولوجــي متماســك فــي مواجهــة الانتصــار النهائــي لليبراليــة، ليتابــع بعــده صمويــل هنتنغتـون فـي أطروحتـه عـن **صـراع الحضـارات** [5] التـي نشـرها صيـف عـام 1993 بمجلـة **شـؤون خارجيـة،** قبـل أن يحولهـا إلـى كتـاب عـام 1996، وهـي كانـت رداً مباشـراً علـى أطروحـة تلميـذه فرانسـيس فوكويامـا المتفائلـة. الأول كان يعتقـد بـأن مسـتقبل البشـرية أصبـح زاهـراً ومضمونـاً بعـد سـقوط الشـيوعية، لأنهـا ستسـير كلهـا علـى خطـى الغـرب ونظامـه الليبرالـي الديمقراطـي. فلا يوجـد نمـوذج آخـر صالـح للبشـر أكثـر منـه. وبالتالـي فـكل دول العالـم سـوف تصبـح ليبراليـة دسـتورية تعدديـة سياسـياً يومـاً مـا والمسـألة مسـألة وقـت ليـس إلّا. وعندئـذ تنتهـي الحـروب مـن العالـم

(4) فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، الإشراف والمراجعة والتقديم مطاع الصفدي؛ ترجمة فؤاد شاهين وجميل قاسم ورضا الشايبي (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1993).

(5) صمويل هنتنغتون، **صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي**، ترجمة مالك عبيد أبو شهيوة ومحمود محمد خلف (طرابلس، ليبيا: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، 1999).

ويعم الوئام والسلام لأن الأنظمة الديمقراطية الحرة لا يمكن أن تتقاتل مع بعضها البعض. وحدها الأنظمة الدكتاتورية والشمولية تميل إلى العنف والعدوانية.

ضد هذه النظرية المتفائلة جداً نهض صمويل هنتنغتون المتشائم ليعتبر أن كلام فوكوياما تبسيطي وواثق أكثر من اللزوم بالطبيعة البشرية. فالبشر ليسوا ملائكة والحروب لن تنتهي من العالم وليس مؤكداً أن الجميع سيسيرون على طريق الحرية والديمقراطية. بل على العكس، المستقبل هو لصدام الحضارات، متنبئاً بأن الصراعات في العالم بعد الحرب الباردة لن تجيء من طريق الاختلافات الأيديولوجية بين الأمم كالشيوعية والرأسمالية والقومية والفاشية... إلخ. وإنما من طريق الاختلافات الثقافية والدينية بين الحضارات. وهو هنا قسم العالم إلى ثماني كتل حضارية كبرى هي: الكتلة الغربية التي تضم أمريكا الشمالية وأوروبا الغربية، وكتلة أمريكا الجنوبية اللاتينية الإسبانية، وكتلة العالم الإسلامي، وكتلة أفريقيا السوداء، وكتلة البلدان السلافية الأرثوذكسية، وكتلة العالم الآسيوي الذي يضم ثلاث كتل في الواقع هي الهند والصين واليابان وحتى كوريا وفيتنام، معتبراً أن الإسلام يمثل خطراً حقيقياً على الحضارة الغربية؛ فالمشكلة هي في الإسلام وليست في الأصولية، لأن الإسلام يتعارض مع الديمقراطية وثقافة الغرب ومنظومته الاخلاقية [6]. أثارت هذه الأطروحة سيلاً هائلاً من السجال والنقاش والانتقادات في الغرب والعالم.

في هذا المناخ انتشرت الإسلاموفوبيا كمصطلح مستحدث، يُقصد به الخوف أو الرهاب غير العقلاني من الإسلام. قاموس أكسفورد الإنكليزي يعرِّف الإسلاموفوبيا بـ «الخوف والكراهية الموجهة ضد الإسلام، والتحامل والتمييز الممنهج ضد المسلمين». دخل المصطلح إلى الاستخدام في اللغة الإنكليزية عام 1997 عندما قامت خلية تفكير بريطانية يسارية التوجه تدعى رنيميد ترست (Runnymede Trust)، باستخدامه لإدانة مشاعر الكراهية والخوف والحكم المسبق الموجهة ضد الإسلام أو المسلمين بوصفها نوعاً من أنواع العنصرية. واعتبرها آخرون ظاهرة مصاحبة لتزايد عدد المهاجرين المسلمين في الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي، وربطها البعض الآخر بقيام الثورة الإسلامية في إيران وممارساتها، ومن ثم بأحداث 11 أيلول/سبتمبر2001 التي تبناها تنظيم القاعدة وأدت إلى نمو مشاعر العداء والكراهية ضد المسلمين.

---

(6) عبد الغني عماد، **سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة**، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2016)، ص 213 - 225.

وبغض النظر عن أصول هذا المصطلح فإنه من الناحية العملية ولد في سياق سياسات إعلامية معادية وكارهة للمسلمين، ذهب بعض الباحثين إلى أنه «مصطلح ثقافيّ مرادف للتصنيف الإثنيّ أو تصنيفات الأقليّة. فهو يُظهر الثقافة ككيان مُجرَّد عن ممارسات الحياة اليوميّة وبالتالي يُمثِّل وهماً متخيلاً يعتبر أن لجماعة معينة من الناس جوهر ثقافي ثابت لا يتغير، وبطبيعة الحال يؤدي ذلك إلى تنميط الهويّة الثقافيّة ونسب بعض القيم إلى الأقليات الثقافيّة»[7]. وشبهه البعض الآخر بالمشاعر المعادية للسامية التي انتشرت في أوروبا. وبكل الأحوال فإن مشاعر العداء ضد الإسلام ذات جذور تاريخية في أوروبا والغرب، وهي في حقبة التنوير تحولت إلى تمثلات جوهرانية مضمرة رغم محاولات التخفف منها أو نقدها بدعوى التسامح، وهي تطورت مع العولمة لتصبح صناعة إعلامية تستخدم فيها أحدث التقنيات منها:

- آلية الإغراق، وتتمثل بتقديم معلومات كثيفة ومنتقاة بعناية، تقدم من جهات متعددة ومصادر متنوعة، تظهر المسلم على أنه إرهابي يمثل الشرّ المحض أو مصدر التهديد القادم. فتكرار بث المعلومة بدون كلل على مدار الساعة في الفضائيات المتخصصة بالأخبار، يؤدي إلى حالة التشبع العصبي بها، ويحولها مع الوقت إلى ما يشبه الواقع المفروغ منه والمسلم به.

- آلية الحصار، وهي تعتمد لتطويق الإدراك من خلال فرض وجبة إعلامية واحدة في كل مصادر الأخبار (القنوات - الصحف - الوكالات) تروي وجهة النظر الأمريكية والصهيونية مع تنويعات شكلية.

- آلية الاختزال، حيث تصبح معها كلمة الإرهاب تختزل الشر المطلق، يتحول معها الإرهابي إلى أسطورة يبالغ في حدتها وقوتها وأخطارها، بحيث يتم تكثيف القضايا وتجريد المسائل واختزالها. وتقديم صورة مبسطة وسهلة بعيدة من التعقيد، يمكنها أن تكون مقبولة للذهن البشري الذي ينحو عفوياً إلى التبسيط انطلاقاً من مبدأ الاقتصاد في الجهد، دون أن يتم التساؤل عن الأسباب المولدة للعنف السياسي الذي يتخذ صوراً متوحشة في بعض الأحيان.

---

(7) Cora Alexa Døving, «Anti-Semitism and Islamophobia: A Comparison of Imposed Group Identities,» Tidsskrift for Islamforskning – Islam og minoriteter, no. 2 (2010), pp. 52-76, <http://islamforskning.dk/files/journal/2010/FIFO-2010-2-del4.pdf>.

- آلية الشحن الانفعالي، التي تفجّر مشاعر الخوف، وتحرك بالتالي الانفعالات الناتجة من الشعور بالتهديد، وهو ما يؤدي عملياً إلى تعطيل عمليات النقد والمقارنة والتحليل، ويشوِّه بالتالي الصورة الواقعية.

- آلية الإبهار، وهي التي تكمل حصار الإدراك والمواقف من خلال استخدام بلاغة الصورة ومؤثرات الصوت وتقنيات التكبير والتركيز والترميز والمزج والتسلسل والإسقاط والسرعة في نقل الخبر، وطريقة تقديمه ومدى الثقة والصدقية التي يسبغونها على موضوعاتهم.

- آلية التعميم، التي تذهب إلى عدم التمييز بين مسلمين معينين وسلوكياتهم السياسية والاجتماعية، والإسلام كدين، الذي يتم الإحالة إليه على أنه يحضُ على العنف والعدوان ودعم الإرهاب[8].

والواقع أن الاهتمام الغربي الأمريكي والأوروبي لا يمكن تنميطه في تصورات مسبقة محددة تعتمد قراءة واحدة تختزل ما عداها من قراءات، ذلك أنها وللإنصاف تنوعت على عدة اتجاهات بما يتناسب وطبيعة ذلك المجتمع، بحيث يمكن القول إن القارئ المتعمق بما أنتجه الباحثون الغربيون من دراسات على المستوى الأكاديمي والإعلامي والرسمي سيجد نفسه أمام كمّ هائل من الدراسات والأبحاث والتقارير، فضلاً عن أوراق العمل وتقديرات المواقف التي تدخل في إطار «الاستشراف المستقبلي»، التي أنتجها باحثون متخصصون حظيت كتاباتهم نسبياً بقدر كبير من الاهتمام. هذا لا يعني إغفال دور مجموعات اللوبي الصهيوني في صناعة الخوف من «الأصولية الإسلامية» وصياغة ما عرف بـ «قوانين مكافحة الإرهاب» منذ أيام الرئيس كلينتون، فقد نجحت السياسة الإسرائيلية في خلق نوع من التطابق بين الإسلام والإرهاب، ثم بين الإرهاب والمقاومة وأوكلت إلى نخبة من الباحثين والخبراء ومراكز البحث مهمة تسويق مثل هذه الأفكار التي تبنتها الإدارة الأمريكية وبعض الدول الأوروبية، ثم جاءت بعدها أحداث 11 أيلول 2001 لترسخ تلك الصور النمطية التي عمل عليها هؤلاء.

صحيح أن مستشرقين أمريكيين بارزين تبنّوا هذه الرؤية الإقصائية نفسها منذ التسعينيات، ودافعوا عنها بقوة في كتاباتهم، ونشير هنا إلى نماذج هي الأهم والأكثر

(8) عبد الغني عماد، **عبء الآخر: صورة العدو في العقل السياسي الأميركي** (بيروت: دار الإنشاء للصحافة والطباعة والنشر، 2004)، ص 130 - 131.

حضوراً في المشهد الأكاديمي والإعلامي الأمريكي، ومنها برنارد لويس صاحب نظرية «التفكيك وتسخين الأزمات» ودانيال بايبس في كتابه **في طريق الله: الإسلام والسلطة السياسية**، وإيمانويل سيفان في كتابه **الإسلام الراديكالي**، ثم كتابات جوديث ميلر في دراستها **تحدي الإسلام الراديكالي**، وبنجامين باربر في كتابه **الجهاد في مواجهة عالم ماك**، ثم مارتن كريمر في كتابه **الصحوة العربية والإحياء الإسلامي: سياسة الأفكار في الشرق الأوسط**، إلا أن الصحيح أيضاً أن هذه النماذج لا تختزل الرؤية ولا تتفرد بالمشهد على الرغم من تسيُّدها الإعلامي.

هذه الكتابات وغيرها، التي جاءت ضمن تحولات كبرى في المشهد العالمي الذي كان على أبواب ولادة نظام عالمي جديد، لم تكن في الغالب بعيدة من الانحياز والتوظيف الأيديولوجي، كما أنها لم تولد في حقل السوسيولوجيا بقدر ما تم إنتاجها في ما سمي حقل الدراسات الشرق أوسطية وحقل العلوم السياسية بصورة عامة كما أشرنا، لذا تعرّضت لكثير من الانتقاد، حيث برزت أقلام أكثر تخصصاً وعمقاً في المجال الأكاديمي تفكك هذه الأطروحات المؤدلجة وتقدم تحليلات أكثر رصانة حول الإسلام وتمظهراته السياسية المعاصرة. في هذا السياق نذكر ريتشارد دكمجيان في كتابه المرجعي **الأصولية الإسلامية في العالم العربي** (1985)[9]، وكتابات فْرِيد هاليداي وكذلك فرانسوا بورجا في كتابه الشهير **الإسلام السياسي: صوت الجنوب** (1988)[10] الذي خصص الفصل الأول منه لـ «استطلاع الخطوط المتحركة التي تفصل بين التيارات الإسلامية» وكذلك جون أسبوزيتو، أستاذ الأديان والعلاقات الدولية في جامعة جورج تاون، في كتاباته المتعددة، منها **التهديد الإسلامي: خرافة أم حقيقية**[11] و**الإسلام والسياسة** و**الإسلام في آسيا**، الذي حذر في مقال له بعنوان «الإسلام السياسي والسياسة الخارجية الأمريكية» نشر بعد تفجيرات 11 أيلول/سبتمبر 2001 من خطورة الدمج بين الإسلاميين «المعتدلين» والإسلاميين «المتطرفين» في إطار واحد للفهم، معتبراً أن التمايزات القائمة بين الاثنين حقيقية ولا يمكن تجاوزها.

---

(9) ريتشارد هرير دكمجيان، **الأصولية الإسلامية في العالم العربي**، ترجمة عبد الوارث سعيد (القاهرة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1989).

(10) فرانسوا بورجا، **الإسلام السياسي: صوت الجنوب**، ترجمة لورين زكري (القاهرة: دار العالم الثالث، 2001).

(11) جون اسبوزيتيو، **التهديد الإسلامي: خرافة أم حقيقة**، ترجمة قاسم عبده قاسم، ط 2 (القاهرة: دار الشروق، 2002).

ثانياً: الدراسة في الحقل
والكتابة في الميدان

يفسر لنا ذلك رواج سوق الدراسات السوسيولوجية الإسلامية الجديدة وبروز مجموعة من الباحثين «النجوم» المتخصصين، وبخاصة في الساحة الأوروبية، في ما أصبح يعرف بالإسلامولوجيا الجديدة، مع التحفظ عن هذا المصطلح، وذلك منذ أن دشن أوليفييه كاريه (Olivier Carré) الباحث في علم الاجتماع السياسي تلك الكتابات مناقشاً فرضية انبثاق إسلام عربي تقدمي في بحث نشر له عام 1979 ثم ليعود ويطور ذلك عام 1983 بالتعاون مع ميشال سورا (Michel Seurat)[12]، وليصبح أكثر ميلاً إلى اعتبار «الإسلام السياسي» هو الثقافة السياسية للعالم الإسلامي التي يمكنه من خلالها أن يعبر عن نفسه بوصف التديُّن ظاهرة دائمة وجوهرية في المجتمعات العربية، منذ ذلك الحين بدأ ما يسميه جلبير الأشقر «الاستشراق معكوساً» في الغرب، وظهرت معها تيارات ما بعد عام 1979 في الدراسات الإسلامية الفرنسية [13]. يؤرخ هذا الزمن لمشهد وتحولات بمنتهى الأهمية، منها إسقاط نظام الشاه وتأسيس الجمهورية الإسلامية في إيران وقيام انتفاضة إسلامية في أفغانستان ضد الدكتاتورية اليسارية، الأمر الذي أدى إلى اجتياح سوفياتي للبلاد. هذه الأحداث أسست محوراً لنقاشات فكرية وتجاذبات سياسية، وبخاصة في صفوف اليسار الفرنسي تحديداً قبل أن يتمدد أوروبياً. والواقع أن أشهر المفكرين اليساريين الذين خضعوا لإغواء «الثورة الإسلامية» في إيران لم يكن مسلماً ولا من الشرق الأوسط، بل لم يكن إلا ميشيل فوكو في مرحلة معروفة من عمره. على أنه ينبغي القول إن تحليلات فوكو لتطورات الثورة الإسلامية في إيران، وبقراءة سريعة، لم تكن ضمن مجال خبرته واختصاصه بالتأكيد. ومع ذلك، يبقى أن فوكو كان مفتوناً بما اعتبره بحثاً عن «الروحانية» وخلط بين ما سمعه من الليبرالي نسبياً آية الله محمد كاظم شريعتمداري - الذي تحول لاحقاً إلى خصم شرس لآية الله الخميني - وبين حقيقة الخمينية، وهذا ما دفعه إلى أن يعلن، وبسذاجة، أن المرتكزات الأساسية للديمقراطية يمكن العثور عليها في الإسلام الشيعي، وأن ذلك هو ما يعنيه فعلاً برنامج «الحكومة الإسلامية».

---

(12) اختُطِف ميشال سورا وقتل في بيروت عام 1985 - 1986.

(13) جلبير الأشقر، «الاستشراق معكوساً: تيارات ما بعد العام 1989 في الدراسات الإسلامية الفرنسية،» **الحوار المتمدن**، العدد 2446 (26 تشرين الأول/أكتوبر 2008).

ثمة ثلاثة ملامح أساسية تسم مجموعة من الباحثين في حقل الدراسات الإسلامية ما بعد سنة 1968 حللها واحد من أبرز أعضاء تلك المجموعة، وهو أوليفييه روا (Olivier Roy)، **أولها** أن معظم أفرادها ينتمون إلى حقلَي العلوم السياسية أو علم الاجتماع السياسي، في حين كان الجيل السابق لا يزال متجذراً أساساً في المناهج التقليدية المتعلقة بالدراسات الاستشراقية كالتاريخ والإثنولوجيا (علم الأعراق البشرية) أو الفيلولوجيا (فقه اللغة المقارن). وتناول معظمهم الحركات الإسلامية السياسية الراديكالية بوصفها الشعار الواضح للمرحلة، وهو ما يؤشر إلى علاقة واضحة بتخصصهم في المجال السياسي. في هذه الأثناء كانت الأكاديمية الفرنسية تشهد تدهوراً حاداً في مكانة أفرادها ودخلهم النسبي. وعليه، بتعبير ملطف، كان أمام باحثي الجيل الجديد آنذاك حافز قوي للبحث عن مصادر دخل إضافية. وأحد المصادر - وهو الذي يشكل الملمح **الثاني** (الذي لا يشمل الجميع طبعاً ولكنه كان من السعة بحيث يمكن عدّه ملمحاً أساسياً) - هو أن يصبح الباحث «مستشاراً» لمؤسسات الشؤون الخارجية والدفاع. ومثل هذه الفرص لم تكن أمراً، بالنسبة إلى أبرز «خبراء» هذه المجموعة، مقتصراً على فرنسا. أما أحد المصادر البديلة الأخرى فكان العمل عبر وسائل الإعلام، سواء على شكل مكافآت شرفية مباشرة يتقاضاها هؤلاء الباحثون لقاء «خبرتهم» أو كوسيلة لزيادة مبيعات كتبهم. وهكذا، فإن الظهور المكثف في وسائل الإعلام هو الملمح المميز **الثالث** لباحثي اليوم [من الفرنسيين] في شؤون الإسلام والوطن العربي. وبالإمكان تعميم هذا النموذج، فنقول إن ملامح شبيهة تسم حقل الدراسات الإسلامية اليوم في كل البلدان الغربية.

على أن الملمحين الأخيرين - أي الميل إلى بيع الخبرة للمؤسسات الحكومية، والظهور المكثف في وسائل الإعلام - لم يشملا كل عضو في مجموعة باحثي الدراسات الإسلامية، ذلك أن بعضهم قاوم الإغراء مدة من الزمن. يلاحظ أوليفييه روا، وهو أحد أبرز الباحثين الفرنسيين في مجال الإسلامولوجيا، وهو من أقطاب «الاستشراق الفرنسي الجديد»، أن: «الدراسات الإسلامية انتقلت عندنا من فترة المستشرقين الكلاسيكيين الذين كان اهتمامهم منصبّاً أساساً في التخصص في مجالات دراسة القرآن والتاريخ الإسلامي واللغات والآداب الشرقية، أمثال مكسيم رودنسون وجاك بيرك وكلود كاهين، إلى جيل جديد من الباحثين المتخصصين أساساً في السوسيولوجيا والعلوم السياسية». هذه الفئة الجديدة من الباحثين لا ترى أن الدراسات الفقهية القرآنية أو التاريخية هي أداتها الرئيسية في دراسة الظواهر الإسلامية المعاصرة وتحليلها، بل المحكّ بالنسبة إليها هو البحوث

الميدانيـة. كان المستشـرقون الكلاسـيكيون يـرون أن تعلّم القرآن ودراسـته والتخصص فـي مجال التاريخ الإسـلامي هـو المفتاح العلمي الـذي يؤهلهم لفهـم الظواهر الإسـلامية وتحليلها، بما في ذلـك المعاصرة منهـا. أمـا جيلنـا الحالـي، فقـد تجاوز هـذه النظـرة الضيّقـة وأصبحـت دراسـة القـرآن والتاريـخ واللغات والآداب الشـرقية لا تعـدو أن تكـون أدوات بحـث يسـتعين بهـا خـلال تنقلاتـه وأسـفاره ودراسـاته الميدانيـة. يقـول روا: «ونحـن بخـلاف الكلاسـيكيين لا نسـعى لفهـم الظواهـر الإسـلامية المعاصـرة فـي ضـوء دراسـة التاريـخ أو الفقـه أو الآداب القديمـة، بـل نتعامـل مـع هـذه الظواهـر التـي ندرسـها مـن خـلال أدوات البحـث العلمـي التـي نعتمدهـا لتحليـل أي ظواهـر اجتماعيـة أو سياسـية أخـرى ندرسـها شـرقية كانـت أم غربيـة»[14]. لكـن هـذا لا يعنـي أن هـذا الجيـل مـن الباحثيـن لـه نظـرة واحـدة وآراء متوافقـة فـي مجـال الإسـلاميات والاستشـراق، بـل لـكل واحـد منهـم خصوصيتـه وتوجهـه وأفـكاره، أمـا السـمة المشـتركة التـي جعلتهم يؤلفـون ظاهرة متميـزة فتكمن فـي كونهـم جميعاً متخصصيـن إما في السوسـيولوجيا وإمـا فـي العلـوم السياسـية، وهـو مـا يجعلهـم يغلِّبـون دومـاً الدراسـة الميدانيـة علـى دراسـة النصوص. لا شـكّ فـي أن هذا الجيل مـن الباحثين في الإسـلامولوجيا لـم ينطلق من الفـراغ، فهم ليسـوا أول مـن اعتمد المقاربـة السوسـيولوجية الميدانية في مجال الاستشـراق، فالمستشـرق الفرنسـي الكلاسـيكي مكسـيم رودنسـون، ولأنـه كان يحمـل أفـكاراً يسـارية، كان لـه اهتمـام خـاص بالحـركات والظواهـر الاجتماعيـة، كذلـك كانـت اللبنـات الأولـى مـع الـرواد خـلال الحمـلات الاسـتعمارية الذيـن خولتهـم مهامهـم إجـراء أبحـاث سوسـيولوجية وأنثروبولوجيـة لاسـتيعاب خصوصيـة الثقافـات المحليـة للمجتمعـات الإسـلامية التـي عايشـوها، وهـو مـا جعـل كثيريـن منهـم لاحقـاً مناصريـن لقضايـا التحـرر الوطنـي لشـعوب المسـتعمرات الفرنسـية السـابقة، كجـاك بيـرك وروبيـر مونتانـي، كنمـاذج بـارزة فـي طليعة منظّري ما يعرف بـ «السياسة العربية» لفرنسا لاحقاً وصنّاعها.

يـرى أوليفييـه روا أن التحـول الـذي حققـه الجيـل الجديـد مـن المستشـرقين يعـود إلـى عـدّة أسـباب أهمهـا «خصوصيـة الاستشـراق الفرنسـي المغايـر للتجربـة الأنكلوسكسـونية والتـي يمثّلهـا اليـوم برنـارد لويـس، والقطيعـة التـي تعمّقـت أكثـر، بفضـل مـا اكتسـبناه نحـن الأكاديمييـن مـن اسـتقلالية فكريـة وتمويليـة، ومـن هامـش نقـدي تجـاه المؤسسـات الرسـمية ومراكـز القـرار السياسـي والعسـكري». ينتقـد أوليفييـه روا أعمـال برنـارد لويـس بشـدّة لأنـه لا يـزال يعتمـد

(14) «مقابلة مع أوليفييه روا: استشراقنا لا علاقة له باستشراق الاستخبارات الأنكلوسكسونية،» **الأخبار**، 2008/6/30.

الأدوات الكلاسيكية، الأمر الذي أدّى به إلى الارتماء بأحضان المحافظين الجدد واتخاذه مواقف عدائية من الإسلام والمسلمين، كما ينتقد بنفس الوقت أعمال بعض الأمريكيين من الاتجاه نفسه المناصرين للإسلام، أمثال جون أسبوزيتو، معتبراً أن الخلل البحثي في كلتا الحالتين يكمن في أن الظواهر الإسلامية الراهنة لا يمكن تفسيرها أو فهمها في ضوء النصوص الفقهية وحدها، أو باسترجاع التراث التاريخي الإسلامي وتحليله فقط، بل يجب قبل أي شيء وضع كل تجربة إسلامية في سياق الظرف الاجتماعي والسياسي المعاصر الذي يحيط بها. فهذه هي المقاربة الوحيدة كما يقول، التي تجعلنا نفهم كيف يمكن أن يكون شخص أو تيار إسلامي معتدلاً، بينما أشخاص أو تيارات أخرى متطرفة أو أكثر راديكالية، مع أنهم جميعاً ينطلقون من نص قرآني واحد ومن مرجعية فقهية مشتركة.

سنلاحظ أن بداية أوليفييه روا هي نفس بداية جيل جديد من الباحثين الغربيين في الإسلام؛ جيل قطع مع الرؤية الاستشراقية النصية، واتجه لتطبيق مناهج العلوم الاجتماعية على العالم الإسلامي، الذي لم يكن بحاجة في رأيهم إلى علوم «خاصة» لدراسته والبحث في قضاياه. فقد انتقلت الدراسات الإسلامية في فرنسا من فترة المستشرقين الكلاسيكيين الذين كان اهتمامهم منصبّاً أساساً في التخصص في مجالات دراسة القرآن والتاريخ الإسلامي واللغات والآداب الشرقية، أمثال مكسيم رودنسون وجاك بيرك وكلود كاهين، إلى جيل جديد من الباحثين المتخصصين أساساً في السوسيولوجيا والعلوم السياسية.

شكل روا، إلى جانب عدد من الباحثين الفرنسيين، جيلاً من الباحثين الذين عاصروا انطلاق الموجة الجديدة من البحث في الإسلاميات، لكن عبر بوابة العلوم الاجتماعية، ولا سيّما علم الاجتماع السياسي وعلم الاجتماع الديني، بحيث تم التركيز على الحركة الإسلامية بوصفها حركة اجتماعية مع ما يتضمنه ذلك من تحديات الخروج بها من دائرة الأحكام المسبقة واللاتاريخية التي ميزت البحث في التراث الاستشراقي؛ كان ذلك يعني لهؤلاء أولوية السوسيولوجي على الأيديولوجي وتقديم البحث والاستطلاع الميداني والتجارب اليومية والملاحظة بالمشاركة على تحليل النصوص الأصولية كما جرت عليه العادة. لذلك اتجهوا إلى أن يكونوا في المناطق الإسلامية المختلفة والاختلاط بالمسلمين بل وتعلم اللغة العربية، والأهم من ذلك ملاحظة الإسلام المعاش عن كثب، ومعايشة نمط التديُّن السائد بوصفه خبرة إنسانية أكثر من الدين نفسه كنص إلهي متعالٍ.

ساعدتهم خبرتهم الحركية اليسارية على التركيز على الإسلام الحركي، أكثر من التاريخي أو العقيدي، وإن تباينت مواقعهم من مناضلين (ميشيل سورا وأوليفييه روا وجيل كيبيل وفرانسو بورجا) أو منتمين فكرياً (آلان روسيون)، وكان الإسلام الحركي في صعود سريع يستقطب الأقلام من مختلف الاتجاهات، وبخاصة مع اندلاع الثورة الإسلامية في إيران، وبداية الجهاد في أفغانستان، ونجاح الإسلاميين المصريين في قتل رئيس بلادهم أنور السادات، حيث تصاعدت الأطروحة الإسلامية السياسية لتحتل المشهد في مصر وشمال أفريقيا، فانفرد كل منهم بمسار أو بمنطقة صارت موضوع اهتمامه الأبرز؛ فكتب روا عن **الإسلام والحداثة السياسية** في معركة الجهاد الأفغاني، واشتغل كيبيل على معركة **النبي والفرعون** في مصر، وصك بورجا عنوانه **الإسلام السياسي صوت الجنوب**.

أهم ما يجمع هؤلاء من الناحية المنهجية هو تهميشهم البعد الديني في التحليل وتركيزهم على البعد السوسيولوجي والسياسي في قراءة مسار الحركات الإسلامية التي صاروا ينعتونها بـ «الإسلام السياسي» بدلاً من الحركات الأصولية، ذلك أنها حركات سياسية اجتماعية بامتياز في نظرهم؛ والدين بالنسبة إليها مادة قابلة للتوظيف أيديولوجياً يستخدم في معركة التغيير الاجتماعي والسياسي. وبتعبير بورجا، الدين لغة يتحدث بها الإسلاميون لكن محركهم - في رأيه - هو الرغبة في التمرد على سيطرة الشمال. وقد حرص هؤلاء على مواجهة المواقف المسبقة ضد الثورة الإيرانية بسبب أيديولوجيتها الإسلامية في البداية من جهة، وعلى مواجهة ما اعتبروه عداوة شيوعية مسبقة ضد المجاهدين الأفغان الذين ثاروا ضد الاجتياح السوفياتي.

المفارقة حسب جيلبير الأشقر أنهم رفضوا التصورات القدحية المعطاة للأصولية الإسلامية الناهضة التي اكتسبت زخماً لافتاً بتأثير من الثورة الإيرانية نفسها. وأدى ذلك بهم إلى رفض تسمية «الأصولية» (Fundamentalism) ذاتها، وإلى رفض معادلها الفرنسي (Intégrisme) بذريعة أن هاتين التسميتين تتعلقان بالمسيحية: أي البروتستانتية في الحالة الأولى، وبالكاثوليكية في الحالة الثانية. وهم في سعيهم لكي لا يتعرضوا للنقد بأنهم جزء من «الاستشراق» بالمعنى التحقيري للكلمة، تبنوا منطقاً مختلفاً حين اعتبروا أن الأصولية الإسلامية لا يمكن اختزالها في أي تصنيف ذي منبع غربي، وانتهوا إلى توصيف الظاهرة الحركية الإسلامية بـ «النزعة الإسلامية»[15] (Islamisme)، وهو توصيف تعرض أيضاً

(15) Islamism بالإنكليزية ويترجمها البعض بـ «الإسلاموية». واللاحقة ism تشير إلى التمذهب الأيديولوجي. وقد أمكن للمترجم العربي أن يصوغ مفاهيم حديثة مثل الرأسمالية والاشتراكية بتفعيله اللاحقة ism، لكن كان من =

لانتقـادات لاذعـة إذ اعتُبـر أنـه لا يخلـو أيضـاً مـن إيحـاء يجعـل مـن الحـركات الإسـلامية - وبعضهـا عنيـف ومتعصـب - متصلـة بالإسـلام ذاتـه وهـم مـن خـلال تقديـم تشـريع أكاديمـي لاسـتخدام مصطلـح «النزعـة الإسـلامية» لوصـف الحـركات الإسـلامية المختلفـة قـد سـاهموا فـي الخلـط الـذي تعـززه وسـائل الإعـلام غيـر المدققـة، بيـن الديـن الإسـلامي بوجـه عـام وبعـض الاستخدامات الخاصة والمقيتة له [16].

والواقـع أن أوليفييـه كاريـه (Olivier Carré)، الباحـث فـي علم الاجتماع السياسـي، يمثل مـن الناحية الجيليـة والثقافيـة والسوسـيولوجية، جسـراً معرفيـاً مـع المجموعـة الجديدة مـن المختصين الفرنسـيين بالعالـم الإسـلامي، فهـو اكتسـب شـهرة واسـعة في الوطـن العربـي لكتاباتـه حـول القوميـة العربية منذ السـبعينيات وقامـت فرضيتـه الأساسـية حول انبثاق إسـلام عربي تقدمـي مميز في المسـتقبل. وفي عام 1982 شـدد علـى الشـبه بين مـا بدأ يسـميه «النزعـة الإسـلامية» والقومية العربيـة، وهو شـبه عززه في رأيـه العقيـد معمـر القذافـي - غيـر أن مثـل هـذا الشـبه لا يمكـن الركـون إليـه إلا إذا نظـر المـرء إلـى المسـألة مـن زاويـة تحليل الخطابـات [لا الأفعـال]، وهو مـا كان كاريـه يقوم بـه بصورة رئيسـة. فالحق أن القومييـن احتاجـوا (وهـذا أمر طبيعـي) إلى أن يمنعـوا خصومهم من السـطو على الإسـلام، في حين احتـاج الأصوليـون - ولا سـيّما في السـتينيات، وهي حقبـة «الاشـتراكية العربيـة» - إلى إقنـاع الجماهير بـأن إسـلامهم كان هـو أيضاً «اشـتراكياً» على نحـو ما، واحتاجـوا من ثم إلـى دحض التهمـة بأنهم ينوون إعادة الطبقات الغنية القديمة إلى السلطة [17].

ومضـى كاريـه أبعـد مـن ذلـك فـي كتـاب آخـر نشـر عـام 1983، وهـو فـي الأسـاس مجموعـة مـن نصـوص درس فيهـا فروعـاً مصريـة وسـورية مـن الإخـوان المسـلمين، وقـام بتحريـره بالتعـاون مـع ميشـال سـورا. فـي هـذا الكتـاب بـدأ ميـزان التعاطـف عنـده يميـل نحـو «الإسـلاميين» علـى حسـاب القومييـن الذيـن صـار يصنِّفهـم كـ «توتاليتارييـن». وفـي عبـارات تمثـل «الاستشـراق المعكـوس» تمثيـلاً نموذجيـاً حسـب جلبيـر الأشـقر، راح كاريـه فـي المقابـل

=

الصعوبة ترجمة هذا المصطلح بـ «الإسلامية»، إذ إنه يخسر كثيراً من دلالته ويحيل الإسلام من دين إلى أيديولوجيا بمحمول سياسي يشير إلى حركات سياسية دينية، لذلك ذهب بعض الباحثين، وللمزيد من التحديد، إلى استخدام مصطلح «الإسلام السياسي».

(16) الأشقر، المصدر نفسه، ص 4.

(17) يمكن هنا التوقف عند المضمون الإسلامي الذي بدأ يظهر في عدد من الكتابات لمفكرين وقادة قوميين وبالمنحى الاشتراكي لبعض كتابات الإسلاميين ككتاب مصطفى السباعي **اشتراكية الإسلام** والشيخ محمد الغزالي **الإسلام والمناهج الاشتراكية** بل وحتى كتاب سيد قطب **العدالة الاجتماعية في الإسلام** وكتابات مالك بن نبي.

يصف «الإسلام السياسي» كحامل جديد للحداثة المنشودة وبأنه «الثقافة السياسية الصاعدة للعالم الإسلامي الذي يحاول أن يعبر عن نفسه أخيراً بعد أن كُتم صوته تباعاً من قبل الكولونيالية وأنظمة ما بعد الاستقلال»، وبأنه «حقيقة دائمة دواماً لافتاً، في أهدافها ووسائلها منذ فجر الاقتحام الصناعي الأوروبي للوطن العربي وبأن التديُّن ظاهرة دائمة وجوهرية في المجتمعات العربية»[18]. هذه العبارات والخلاصات سوف تتكرر بصياغات مختلفة بين دارسي الإسلامولوجيا من الجيل الجديد في الغرب.

يمثل ميشال سورا نموذجاً للباحث النقدي والقلق. ففي تجربته الفكرية والبحثية أثناء وجوده في طرابلس شمال لبنان وخلال الاشتباكات الدامية [19]، التي تمثل فيها البعد الأخلاقي إلى جانب تلك التوليفة الرائعة التي ابتكرها بين السياسة العملية من جهة وتكريس النفس بتمامها للنشاط العلمي الملتزم من جهة أخرى. كان سورا، الماركسي وابن تمرد 68 الفرنسي الأشهر، في ذلك السلوك باحثاً ملتزماً دشَّن ذلك في إدانته للدكتاتورية وبحثه عن مفهوم «الطغيان» بالتذكير بأن اللفظ ذاته جدير بصفة «المصطلح العلمي» إلى جانب كونه نعتاً ملتزماً يقول كثيراً عن مواقف قائله السياسية.

تمثل سيرة هذا الباحث نموذجاً للباحثين الشبان في أوروبا الذين ما عادوا يكتبون إلا بالمعايشة اليومية والميدانية. فهو منذ أن استقر في بيروت بعد عام 1971 تضاعف اهتمامه وشغفه بالشرق وإشكالياته، وأدّت ولادته في بنزرت في تونس سنة 1947 دوراً في هذا الشغف، إذ بقي فيها حتى أحداث 1961 حيث بدأت الحركة من أجل الاستقلال. سافر بعدها إلى فرنسا حيث تأثر بتظاهرات 1968 الشهيرة التي هزت فرنسا والعالم بأسره، حيث كانت تلك التظاهرات الطلابية الليبرالية اليسارية الاشتراكية تهز بعنف السكون السياسي، مغيّرة وجه فرنسا وأوروبا مرة جديدة.

اهتم سورا بعمق في نبش أصول العنف الممنهج الذي مورس في الشرق الأوسط في أواخر السبعينيات ووصولاً إلى أواسط الثمانينيات. وفي بيروت التي كانت تشهد حراكاً

---

(18) الأشقر، المصدر نفسه. انظر أيضاً: Olivier Carré, L'Islam et l'Etat dans le monde d'aujourd'hui (Paris: PUF, 1982), pp. 13-20 (Carré's Section), et Gérard Michaud, ed., Les Frères musulmans Egypte et Syrie (1928 - 1982) (Paris: Gallimard/Julliard, 1983)

(19) التي كان لي شخصياً فرصة التفاعل معها من خلال حواراتي المستفيضة معه، وكان يعد دراسته عن «حي باب التبانة في طرابلس - لبنان: دراسة عصبية مدينية» نشرت بعدها في كتابه الشهير. انظر: Michel Seurat, Syrie: L'Etat de barbarie (Paris: PUF, 2012). ترجم إلى العربية مؤخراً بعنوان: ميشيل سورا، **سورية: الدولة المتوحشة**، ترجمة أمل سارة ومارك بيالو؛ تقديم برهان غليون وجيل كيبل (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017).

ثورياً قوياً وجد سورا في الثورة الفلسطينية تمثيلاً لقضية عادلة فانخرط مع شبابها في المخيمات في حوارات ونقاشات أكسبته فهماً عميقاً لآليات العمل السياسي الشعبي في مواجهة الاحتلال. تعلم اللغة العربية وأسهم في تعليم الشباب اللغة الفرنسية داخل أزقة المخيمات اللبنانية، ولكنه أراد الحفر أكثر في معرفة مكامن الصراع في الشرق ولبّه، ودور الأنظمة الدكتاتورية المتكوّنة أمامه، وأسباب الخنوع وآليات الإخضاع وتحديد هوية من يمسك بخيوط اللعبة من الطرف الآخر، فعمل على الذهاب إلى دمشق، وفيها أقام طويلاً ودرس الماجستير في العلوم الاجتماعية.

كان ميشيل سورا من الباحثين الغربيين القلائل الذين ينتمون إلى اليسار، وفي الوقت نفسه لم يتعاطفوا مع النظام السوري «الاشتراكي التقدمي» في معركته ضد تنامي الحالة الإسلامية في السبعينيات، ثم المواجهات الدامية التي حصلت في أواخر ذلك العقد وبداية الثمانينيات، وهو بالتالي لم يَعِش القلق الغربي من إمكان ظهور «خمينية جديدة» في سورية، الذي كان سبباً في غضّ الطرف عما قام النظام به في مواجهته الدامية مع الإسلاميين. بقي ميشيل متابعاً لكل الإجراءات التي قام بها النظام السوري منذ قيام «الحركة التصحيحية» عام 1970، ورَصَد تنامي الحضور الطائفي العلوي في مفاصل حزب البعث أولاً، ثم الجيش والأمن، ثم باقي أجهزة الدولة ومؤسساتها ليكشف معها زيف ادعاء العلمانية. وقام بتتبّع وتوثيق يوميات الصراع الدموي الذي تفاقم بعد عام 1979، وكتب عن أعمال النظام خارج حدوده. وبعد أن دوّن كثيراً من الجرائم التي حصلت في حماة ومدنٍ سوريّة أخرى عديدة، كتب ما يُشبه النبوءة: «يكفي التلفظ باسم حماة، لنفهم أن نهر العنف يشق طريقه من الآن فصاعداً في هذا البلد كالجرح». كان ينشر دراساته الموسعة في مجلة **إسبري** (Esprit) البحثية الفرنسية المرموقة، ويفعل ذلك باسمٍ مستعار خشية أن تطاله يد النظام. في تشرين الثاني/نوفمبر 1983 نشر فيها - تحت اسم جيرار ميشو - دراسة مهمة بعنوان «سورية الدولة المتوحشة»، وفي تشرين الأول/أكتوبر 1984 نشر دراسةً عن «إرهاب الدولة»، وأخرى عن «المجتمع السوري ضد دولته»، ورابعة عن «الطبقة، والطائفة، والمجتمع في سورية»، وكتب عدة دراسات في توثيق تصاعد الحالة الإسلامية وتحليلها في سورية منذ عام 1963، وتنامي الصراع مع النظام بعد ذلك حتى مواجهات 1982.

كتب عنه برهان غليون، أحد أصدقائه المقربين في مقدمة الترجمة العربية لكتابه: «حين عدت إلى دراسات ميشيل سورا المنشورة في الثمانينيات، وجدت فيها، على الرغم من مرور الزمن، وثيقة أنثروبولوجية وتاريخية نادرة تُفسّر الآليات والمبادئ الأولى لتأسيس

نظام الأسد وعمله، وأساليب حكمه، وتعاملاته مع الرأي العام السوري والعالمي، والتي لم تتغير كثيراً منذ تأسيسه... إن هذه الدراسات تقدّم لنا، ربما أكثر من أي كتاب آخر حديث، مفاتيح أساسية للإجابة عن سؤال: لماذا وصلت سورية إلى الوضع الكارثي الذي نعرفه اليوم؟». أما صديقه الآخر جيل كيبيل، فقد كتب عنه: «أنه بحذاقته كعالم اجتماع، ونفاذ بصيرته كباحث ميداني، خرق أقنعة الأنظمة الكبرى التي اختزلت أحداث المشرق بظواهر عارضة محلية للصراع بين الإمبريالية والاشتراكية كما كان يُردد آنذاك. وأن تحليله لواقع المجتمع السوري وتشريحه لنظام الحكم وما أنتجه من عنف يسمح لنا بفك رموز الانتفاضة السورية الحالية منذ اندلاعها في ربيع 2011 أكثر مما تمّ إنتاجه من دراسات صدرت عقب هذه الانتفاضة. وأن ثمة أجيالاً من الباحثين في العالم أجمع يعودون في أعمالهم البحثية إلى العمل التأسيسي الذي وضعه سورا، لكونه يبقى مرجعاً ضرورياً لإجراء أي بحث جدّي حول المشرق العربي وسوريا ولبنان بشكل خاص»[20]. إنها سيرة ترفض «الاختزال» والعموميات والتزييف، فقد رفض اختزال الصراع في سورية إلى صراع بين الدولة وإسلاميين كاشفاً الأبعاد الأخرى للصراع (النضال من أجل التغير السياسي في سورية) معتبراً ذلك الاختزال هو نهج النظام المفضل، ونهج الإسلاميين المعنيين أنفسهم، ولكنه كذلك نهج المؤسسات الإعلامية الغربية. رفض هذه الاختزالية ليس التزاماً معرفياً فقط، ولكنه التزام سياسي أيضاً من حيث أن الديمقراطية مضادة للاختزال وحليفة الإحاطات المعرفية الموسعة، فالاختزالية في المقابل نهج ثابت من جهة الدولة التي لا تشيع هذه النظرة إعلامياً ودعائياً فقط، وإنما كذلك تعمل على صنع الوقائع التي لا تبقي غير الإسلاميين قبالتها. رفض الاختزال عنده يعني رفض التعامي عن الطائفية، بل أدرجها في معطيات تاريخية وسوسيولوجية وأيديولوجية تشرح عملية بناء عصبية للسلطة و«ملك طبيعي» كمحرك لها. صحيح أن سورا لم يعش ليرى كيف صدّقت الأيام تقديراته وكيف تحولت سورية إلى ملك وراثي مكرس، لكن كتابه بقي ليكون شاهداً ومرجعاً مناسباً لمقاومة الاختزال، معرفياً وسياسياً.

(20) نواف القديمي، «ميشيل سورا: اليساري ضد إرهاب «الدولة التقدمية» وسطوة الطائفة،» **الجمهورية**، 2017/1/27، <http://aljumhuriya.net/36861>

انظر أيضاً: فارس الذهبي، «ميشيل سورا مغامر مشى في حقول الألغام يعود اليوم من جديد،» جريدة **العرب**، 2017/8/5.

انظر أيضاً: ياسين الحاج صالح، «سورية: «الدولة المتوحشة»: الكتابة ضد الاختزال،» **الحياة**، 2017/3/3.

فـي مـكان آخـر، قـدّم سـورا مطالعـة نقديـة سـجل فيهـا تحفظـاً معرفيـاً عـن تحليـل الخطـاب الاستشـراقي فـي كتـاب إدوارد سـعيد الشـهير: «إذا كان سـعيد رافضـاً للأطروحة الشـهيرة التـي تقول إن هنـاك «شـرقاً حقيقيـاً» لا يمكـن معرفتـه إلا مـن خـلال وجهـة نظـر «داخليـة»، مـع ذلك فإنـه لا يطرح مطلقـاً أي طريقـة أخـرى ممكنـة حتـى تتمكـن العلـوم الإنسـانية مـن ممارسـة وظيفتهـا فـي المجـال «الشـرقي»، وذلـك علـى المسـتوى العلمي/السياسـي المـزدوج». بـل إنـه يذهـب حتـى أبعـد مـن ذلك حيـن يعتبـر أن عمـل سـعيد «يعطـي باسـتمرار الانطبـاع بأنـه يتأرجـح بيـن التوكيـد علـى الـ «النحن» والشـغف بالخصوصيـة مـن جهة وبيـن تطلع مشـروع لشـعوب المنطقة العربية الإسـلامية نحـو الكونية مـن جهـة أخـرى. وما يريد سـورا قوله هنا هـو تأكيد رؤيته التـي يعتبر فيهـا أن العرب «الذيـن يرفضون الغـرب يملكـون أيضـاً خطابـاً أيديولوجيـاً» وأن «مشـاكل الهويـات والثقافـات التـي يـراد اسـتعادتها موجودة، لكنها ليست في أغلب الوقت سوى ذرائع تستغلها الطبقات الحاكمة في بلادهم».

عـن الإسـلام السياسـي، قـدّم لنـا ميشـال سـورا، بمـا تيسـر له مـن وقت قبـل موتـه، مفاتيـح لمجال تفكيـره النظـري حول هذه المسـألة التي سـتصبح منذ مطلـع الثمانينيـات القضية المركزيـة في خطاب التحديـث العربـي، وذلـك أولاً فـي نقده لحماسـة ميشـال فوكو تجـاه الثورة الإسـلامية في إيـران ثم في دراسـاته الاستشـرافية حـول النظـام الأمنـي السـوري وتمـرد الإخـوان المسـلمين وأخيـراً في كتـاب حول **تاريـخ الجماعة في مصر وسـورية** بمشـاركة أسـتاذه أوليفييـه كاريه. لكـن مقتله في بيـروت عام 1986 سـبب صدمـة كبـرى للوسـط الأكاديمي الفرنسـي، وبشـكل خـاص لأوليفييه كاريـه الذي سـبق أن تعاون معـه سـورا بشـكل وثيـق. وتبعـاً لذلـك سـيعيد بعـض هـؤلاء الأكاديميـون النظـر بموقفهـم مـن الثـورة الإسلامية في إيران وفي مقولة «النزعة الإسلامية الحاملة للحداثة».

ثالثاً: الإسلامولوجيا الجديدة من الهوامش إلى المتون

يعـرض كاريـه فـي تقديمـه لأول كتـاب نشـره بعـد مـوت «سـورا» المأسـوي - وهـو كتـاب يتضمـن مجموعـة مـن المقـالات وصـدر عـام 1991 - تقييمـاً مختلفـاً جـداً لمـا يسـمى «النزعـة الإسـلامية» فـي ضـوء التجربـة الإيرانيـة والتـي يـرى أنهـا تقـوِّض مـن صدقيـة «البديـل الإسـلامي» متحدثـاً عـن اللعبـة العدائيـة التـي تؤديهـا الهمجيتـان الإسـلاموية والتقدميـة العلمانيـة [21]. وهكـذا أنجـز كاريـه بنتيجـة الصدمـة قطعـاً جذريـاً مـع أوهامـه السـابقة عـن «النزعـة الإسـلامية»

(21) Olivier Carré, L'utopie islamique dans l'Orient arabe (Paris: Presses de la FNSP, 1991), p. 16.

وإن لم يبلغ حد رفض الإسلام في ذاته، متحدثاً عن زمن يبشر بأن «النزعة الإسلامية» وصلت إلى ما يشبه الطريق المسدود في العالم الإسلامي، وأن «حقبة التسويات ما بعد الإسلاموية يبدو أنها بدأت...»[22]. اللافت أنه في إطار مراجعاته وبعد عامين نشر كتاباً يعلن فيه عن ولادة «الإسلام العلماني»، يعتبر فيه أن هذه الولادة لن تنطلق من فراغ بل هي عودة لما أطلق عليه اسم «التراث العظيم» (La Grande tradition). وقد قصد كاريه بـ«التراث العظيم» ذلك التراث العقلاني والفلسفي الإسلامي العريق الذي تأسس بعد القرن العاشر الميلادي حيث تبلورت معالم فصل نظري واضح بين الدين والسياسة على المستوى الشيعي والسني، واستمر ذلك حتى انبثاق تسنن إسلامي أرثوذكسي جديد في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وهو تسنن وهابي يرتكز على الشروح الطهرانية للإسلام، أي شروح ابن حنبل وابن تيمية بوجه خاص، وهي التي عبدت الطريق أمام الموجة «الإسلامية» المتشددة. إن كتاب كاريه اللافت هو دعوة من أجل إسلام معلمَن نسبياً، يؤسس لإسلام «ما بعد الإسلاموية»[23]. ومع ذلك يخلص إلى أن مسارات «التعلمن» الكامل في المجتمعات والحضارة المسلمة لا يمكن أن تكون على الطريقة الغربية. بكلمات أخرى، فإن كاريه يرى أن ذلك سيحدث وفق مسارات خاصة بها.

من جهته قدم أوليفييه روا مجموعة من الأبحاث المهمة كنماذج عن هذا الاتجاه الجديد، منها: **الإسلام السياسي** (1992) و**جينالوجيا الحركات الإسلامية** (1995)، و**تجربة الإسلام السياسي** (1996)[24]، و**آسيا الوسطى الجديدة أو مصنع الأمم** (1997)، و**إيران: كيف يمكن الخروج من ثورة دينية** (1999) و**نحو إسلام أوروبي** (1999)، **الشبكات الإسلامية** (2002)، و**تركيا اليوم هل هي بلد أوروبي** (2004)، و**عولمة الإسلام** (2002)[25]. وكان كتابه **أفغانستان: الإسلام والحداثة السياسية**[26] باكورة مشروعه في دراسة الإسلام المعاصر. في هذا الكتاب يرصد روا غلبة السياسة على الدين بحيث يبدو المجاهدون حداثيين برغم الخطاب والمفردات الدينية المستخدمة، ويرصد بذكاء كيف أن هؤلاء المجاهدين حداثيون لا ينتمون إلى التقليد الإسلامي الأفغاني، تلك التجربة التي أكسبتهم خبرة مباشرة في مجتمع متعدد الإثنيات، لكن خيارات الدولة الإسلامية التي كانت تستند

(22) Ibid., pp. 16-18.

(23) Olivier Carré, L'Islam laïque ou le retour à la Grande Tradition (Paris: Armand Colin,1993), pp. 60 et 136.

(24) أوليفييه روا، **تجربة الإسلام السياسي**، ترجمة نصير مروة (بيروت: دار الساقي، 1996).

(25) أوليفييه روا، **عولمة الإسلام** (بيروت: دار الساقي، 2002).

(26) Olivier Roy, L'Afghanistan: Islam et modernité politique (Paris: Seuil, 1985).

فـي بداياتها إلـى تراث الإخوان المسـلمين اصطدمـت بالواقع الأفغانـي ومنطق الحرب الـذي كان محلياً وعالميـاً فـي آن واحـد، والتـي حملـت معها تداخــلًا اصطـدم بالمحتـوى القبلـي والإثني المحلـي؛ الذي ميّـز مسـارات الحركـة الإسـلامية هناك باتجـاه أكثر تشـدداً فـي مواجهـة التقاليـد المحليـة الأفغانية في فهم الإسـلام وممارسـته؛ عـزز منها تدخـل العوامـل الخارجيـة والفاعلين الدولييـن والتي انتهـت كما هو معـروف بظهـور تنظيـم القاعـدة. هـذه هـي فـي الواقـع التحولات التـي امتـزج فيهـا المنطـق الجهادي والمنطـق العالمـي ومنطـق التقاليـد المجتمعيـة، سـيتبع روا خطـاً متصاعداً فـي تحليل هـذه التحولات عبر كتاباته اللاحقة.

فـي سـنة 1992 قدم روا أطروحته الشـهيرة المثيـرة للجدل حتى يومنا هذا في كتابه **فشـل الإسـلام السياسـي** [27] التـي لا تـزال تحتفـظ بـكل قوتهـا؛ وفيهـا تحـدث عـن مـأزق أطروحـة الإسـلام السياسـي فلسـفياً وفكريـاً؛ ذلـك أن الكتـاب هـو أقـرب إلـى الفلسـفة السياسـية منـه إلـى الاجتمـاع والعلـوم السياسية.

اسـتندت رؤيـة روا إلـى أن الحـركات الإسـلامية السياسـية فشـلت فـي الجمع بيـن الدين والسياسـة فـي إطـار الدولـة الحديثة، كما فشـلت فـي اسـتعادة الصيـغ التقليدية فـي بناء نظـام سياسـي مختلف، فإمـا أنهـا صـارت حـركات سياسـية حديثـة لا تختلـف عـن مثيلتهـا إلا فـي الخطـاب، وإمـا خرجـت من المجـال السياسـي تمامـاً، إذ لـم تعـد الدولـة مـا بعـد الاسـتعمارية مسـتوردة بـل تجـذرت بفضـل الديناميـات الاجتماعيـة المختلفـة ولا سـيّما فـي البيئات التي عرفـت تراثـاً تاريخياً للدولة كمـا في مصر وتركيـا، وهـو مـا يعنـي أن الإسـلاميين اضطـروا إلى التعامـل مع منطـق الدولة بـل والتحول إلـى فاعلين سياسـيين إلـى جانـب آخرين، بحيـث يصبح البحث عـن التحالفـات ضروريـاً لتحقيق البرنامج السياسـي والاجتماعـي، وفـي هـذه الحالـة لم يعد هنـاك فاعلون إسـلاميون كمـا يـرى روا وإنما فاعلـون بأجندات إسـلامية - وطنيـة تتبنـى قضايـا مجتمعية ذات طابـع أخلاقي أشـبه بما هـو موجود في تجربـة الأحزاب المسـيحية الديمقراطيـة. الحـركات الإسـلامية مـن هـذا المنظور تصبـح حـركات تحديثية بامتيـاز بعكس الرؤية الثقافية التي تقيم تعارضاً بين الإسلام والحداثة.

بهـذا المعنــى يبــدو نشــاط الإســلاميين كمؤشــر فــي مســار الحداثــة؛ وهــذه هــي إحــدى أهــم الإشــارات التــي يلتقطهــا روا فــي التحــولات التــي عرفتهــا الحركــة الإســلامية مــع نهايــة القــرن الماضــي؛ فالحـركات الإسـلامية تخلـت منـذ بدايـة التسـعينيات، فـي نظـره، عـن طابعهـا الشــمولي لصالــح ممارســة سياســية ذات طابــع قطــري لا يتجــاوز حــدود دولهــا، وهــو ذات

(27) Olivier Roy, L'échec de l'Islam Politique (Paris: Seuil, 1992).

التحـول الـذي انتهـى إلـى تضخـم الاهتمـام بالأبعـاد السياسـية لديهـا وابتعادهـا التدريجـي عـن الرؤية العالمية.

بعد **فشـل الإسـلام السياسـي** يخرج روا بأطروحة كتابـه الثالث **عولمة الإسـلام** [28]. في هـذا الكتاب يواصـل روا تتبعـه للتحـولات التي تشـهدها الحركة الإسـلامية داخـل البلدان الإسـلامية ولكـن بالخصوص تلـك المنتشـرة فـي الغرب، بحيث يـرى أنها تعـزز الفرضيات التـي دافع عنها في دراسـته السـابقة حول فشـل الإسـلام السياسـي، فالحـركات الإسـلامية السياسـية التقليديـة مثـل الإخـوان تنتمـي إلـى الدولـة الوطنيـة، والأخيـرة تعتـرف بالحـدود، وروا حيـن كتـب **عولمـة الإسـلام** كان يتحـدث عـن انتقال الإسـلام إلى الغرب حيث ظهور أنماط وحركات دينية جديدة أهم ما فيها أنها عابرة للدولة الوطنية.

فـي كتابـه **عولمة الإسـلام** (الصـادر فـي باريـس عـام 2002) يمضـي روا بأطروحتـه المذكـورة قُدماً إلـى الأمـام، ولكـن مـن زاويـة تحليليـة مختلفـة نوعـاً مـا. فرغـم إخفـاق حـركات الإسـلام السياسـي (أو الحـركات الإسـلاموية)، إلا أن الإسـلام مـا زال يلقى إقبالاً واسـعاً. وما نشـهده اليوم - كما يقـول روا - هو التفـاف حـول مسـألة الدولـة مـن خـلال حركتـي الأسـلمة وبنـاء الهويـة الإسلامية، انطلاقـاً مـن الفـرد، وصـولاً إلـى إعـادة تأسـيس مجتمـع مـن المحـال تجسـيده فـي رقعـة جغرافيـة محـددة إلا علـى نحـو فرضي/تصـوري. وإن هـذه الحركـة المزدوجـة للفردنـة ونـزع الإقليميـة هـي دلالـة على عولمة الإسـلام، لكـن وفق أشـكال وحـركات قـد تختلف كثيـراً فـي تعبيرهـا السياسـي والديني: إسـلام روحي وإنسـاني، أصولية جديدة وطائفية، أو أممية متشددة وناشطة.

ويُبيـن روا أن هـذه الحركات تسـاهم في عولمة الإسـلام وبالتالـي «تغريبه»، من خلال عبور الإسـلام إلـى الغـرب. هـذا العبور لم يكـن عبر «غـزو ولا اعتناق واسـع» وإنمـا بانتقـال طوعي لمسـلمين جاؤوا إلى الغرب بحثاً عن العمل أو ظروف معيشة أحسن.

والحقيقـة أن روا يطـرح فـي **عولمـة الإسـلام** أفـكاراً سـجالية وخلافيـة جديـدة؛ فهـو يقـول مثـلاً إنـه فـي الوقـت الـذي يتعمـق فيـه الديـن والتديُّـن بيـن المسـلمين فـي دولهـم الوطنيـة وحتـى فـي أوسـاط جواليهـم فـي الغـرب، فـإن الحـركات المتطرفـة تسـاعد عملياً علـى فصـل الديـن عـن الدولـة وعلـى علمنـة الحيـاة السياسـية. فهـذه الحـركات لـم تعـد تنتمـي إلـى أي جغرافيـا محـددة أو دول معينـة بـل هـي معولمـة تجـوب العالـم وتضـرب بعنـفٍ أعمـى لا هـدف لـه، أمـا فـي

---

(28) Olivier Roy, L'islam mondialisé (Paris: Seuil, 2002).

البلدان الإسلامية نفسها فيرى المؤلف أن الحركات الإسلامية المعتدلة صارت أكثر وطنية وديمقراطية من ذي قبل ومنخرطة في العملية السياسية، وأن إعاقة الديمقراطية لا تأتي دوماً من قبل الإسلاميين بقدر ما تأتي أيضاً من النُّخب العلمانية الحاكمة والمدعومة من الغرب.

وفوق ذلك، يعتقد روا أن معظم الحركات الإسلامية السياسية أصبحت في الوقت الحالي قومية أكثر منها إسلامية. على سبيل المثال، تهدف حركتا «حماس» و«الجهاد الإسلامي» في فلسطين إلى إقامة دولة فلسطينية، ورغم أن هذه الدولة في نظرهما يجب أن تكون إسلامية ولكن الأولوية هي القومية وليست الإسلام. ويشير أيضاً إلى أن معظم الأحزاب الإسلامية تحولت إلى قومية، في الجزائر، في تونس، في فلسطين، وحتى في مصر وسورية والعراق واليمن وتركيا، وعندما تصبح هذه الحركات أكثر قومية فإنها تصبح - في رأيه - أكثر ديمقراطية أيضاً، بمعنى أنها تكون مؤيدة للانتخابات وتقبل بما قد يتمخض عنها من نتائج. وهي كذلك باتت معادية أكثر للإمبريالية، مثل بقية الجماعات والأحزاب القومية في الشرق الأوسط التي أضحت معادية أكثر فأكثر للإمبريالية. من هنا فإن القوميين الإسلاميين يقفون في نفس الخط الذي يقف فيه القوميون العلمانيون.

بعبارة أخرى، فإن الباحث الفرنسي أخذ يُميز بين نوعين من الحركات صارت إليهما الحركات الإسلامية: **الأولى** هي الحركات ذات الامتداد الاجتماعي والمشروع السياسي وهي جميعاً (سواء كانت سلمية كالإخوان أم عنيفة كالجماعة الإسلامية المصرية، أو مقاومة كحماس) صارت أقرب إلى الأحزاب القومية في بلادها، وأصبحت أولوياتها قومية وطنية، ولم تعد تطرح فكرة إقامة الدولة الإسلامية كما كانت تفعل سابقاً، ومن ثم فحظها في الاندراج داخل العملية السياسية في بلادها أكبر مثل احتمالات تطورها ديمقراطياً.

أما النوع **الثاني** من الحركات الإسلامية السياسية فهي التي ليس لها عمق اجتماعي في بلادها، ولا تملك أي مشروع سياسي فقد صارت حركات معولمة أقرب إلى الحركات المناهضة للإمبريالية ذات الامتداد والطرح العالمي، ويضرب مثالاً بتحالف تنظيم القاعدة الذي لا يمثل مشروعاً سياسياً في أي بلد بل يتحرك كجبهة أو تحالف ليس له هدف سوى منازعة أمريكا وضربها حتى ولو في عقر دارها، كما فعل بضرب برجَي التجارة في نيويورك. ويرى أن هذا النوع من الحركات أبعد من الطرح الديني، وأقرب إلى الحركات اليسارية المناهضة للعولمة، ومن ثم فمعركته مع الإمبريالية التي تمثلها الولايات المتحدة

ورموزهـا المختلفـة (الاقتصاديـة كبرجَـي التجـارة، والعسـكرية كالبنتاغـون)، وليسـت الرمـوز الدينيـة المخالفة لها (كالكنائس مثـلاً أو حتى الفاتيكان رمز المسيحية).

لكـن، ثمـة حالتـان اسـتثنائيتان انفلتتا من هـذا التأميـم للحركة الإسـلامية، ويوجدان حسـب روا في باكسـتان والعربية السـعودية. ففي باكسـتان، وحدها الجماعة الإسـلامية قدمت نفسـها كحزب حكومي، بينمـا الأغلبيـة العظمـى مـن الحـركات المتطرفـة متعلقـة بأصوليـة جديـدة مناضلـة (جهاديـة). وفـي العربيـة السـعودية، يمكـن القـول: إن غيـاب حزب إسـلامي قومـي والاسـتثمار المكثف لشـباب متطرف فـي إطـار شـبكات دولية مثـل نمـوذج تنظيم «القاعدة»، يكشـف عـن هشاشـة المشـروع الوطني لهذه الدولـة. ومـع هـذا فإنه حتـى في هذيـن البلديـن، يبقـى الانتمـاء الوطنـي، كما يقـول روا، هـو المرجع الأخير للمناضلين الإسلاميين.

وعـن إعادة الأسـلمة فـي أوسـاط الجالية المسـلمة فـي الغرب، يشـير أوليفييـه روا إلى أنها ليسـت فقـط احتجاجـاً اجتماعيـاً أو محاولـة للتوفيـق بين الوفـاء للأصـل والحداثة والاسـتقلال الفـردي، بل هـي جـزء مـن سـيرورة اضمحـلال الثقافـات الأصليـة لصالـح الغربنـة. فإعادة الأسـلمة هـذه تعنـي أن الوعي بالهويـة الإسـلامية - التي كانـت لا غبار عليها وجـزءاً من مجموعة ثقافيـة موروثة - لا يمكنه أن يسـتمر إلا إذا أعيـدت صياغـة هـذه الهويـة، وهذا خـارج أي سـياق ثقافي بعينـه، أوروبيـاً كان أم شـرقياً. وعليه فإعـادة الأسـلمة مرتبطة بـإرادة تحديد إسـلام كوني يتجـاوز الإطارات المحليـة، ويعتبر أن الانسـلاخ عن البيئـة الأصليـة يقـود إلى البحـث عن الكونيـة أكثر منـه إلى الحنيـن إلى وطـن أو إلى مجتمـع؛ البحث عن هذه الكونية يتم ضد الثقافتين الأصلية والغربية.

ومـن بيـن الطروحـات المركزيـة للكتاب التي قـد تبـدو متناقضـة، أن الدنيوية تُـلازم عـودة الديني؛ بمعنـى أن الأسـلمة توازيهـا الدنيويـة، إذ إن مبالغة الإسـلاميين في تثميـن الدولة أدت إلـى خفض قيمة الدِّين، حتى في غياب أي تحول ديمقراطي، أي فك الترابط بين الحقلين السياسي والديني.

ويشـدد روا علـى أن الإسـلاميين لـم يحتكـرواً يومـاً التعبيـر الدينـي لوجـود جهـات أخـرى تعبر عن الديـن. وبالتالـي فالتنـوع داخل الإسـلام حـال دون الانصهار بيـن الديني والسياسـي. فالأحزاب الإسـلامية غير قادرة على تقديم نفسها على أنها التعبير الوحيد والشرعي للإسلام في السياسة.

والحـال أن تطبيـع الإسـلام السياسـي (دخولـه المعتـرك السياسـي بمنطـق الدولـة وطنيـاً) مـن جهـة وإعـادة الأسـلمة (عبـر سـيرورات مختلفـة لا احتـكار لأحـد فيهـا) قـادا إلـى تنويـع المرجعيـة

الإسلامية على حساب التصورات الإسلامية الجامِعة. وعليه فإن صيغة ما بعد الإسلام السياسي ليست أفول الدين، وإنما صيغة من علمنة الفضاء الذي تنمو فيه الممارسات الدينية. إن التناقض بين فشل الإسلام السياسي وإعادة الأسلمة ليس إلا ظاهرياً. لذا كان للإسلام السياسي أثرٌ يمثل كل مفارقة: فهو قوَّى السياسي على حساب الديني، أو بالأحرى زاد استقلالية الديني عن السياسي.

ويعتقد روا أن إعادة الأسلمة تتم خارج لعبة الصراع على السلطة. ويرى في «ما بعد الإسلام السياسي تخصيصاً لإعادة الأسلمة». ذلك أن الحركات الإسلامية غير قادرة على احتكار إعادة الأسلمة بسبب وجود فاعلين آخرين (مدارس دينية، حركات وجمعيات، زوايا...). إن ابتذال أو تطبيع الإسلام السياسي ليس إلا نهاية إعادة الأسلمة ونهاية التشدد. فالأصولية الجديدة تحتل هذين الفضائين كنتيجة لأزمة الدولة (إسلامية أم غير إسلامية) ولنزع الإقليمية عن الإسلام لأسباب منها عبوره للغرب.

ويرى المؤلف أن الإسلام في الغرب هو إسلام أقلِّي (من الأقلية)، وأن من بين نتائج عبوره غرباً إعادة صياغته، أي انسلاخه عن الثقافة الأصلية. حيث تُعاد صياغة ثقافة وهوية إسلامية في قطيعة مع الثقافة الأصلية. وتشهد هذه العملية فصلاً بين الديني والثقافي كما تشهد ظاهرة الفردنة (جعل الأمر مسألة شخصية) من جهة والمأسسة من جهة أخرى. فالاتجاه السائد في أوساط الجمعيات الإسلامية في أوروبا هو السعي لإنشاء مؤسسات قادرة على التدخل في الشأن العام والسياسي، وبالنسبة إلى الأفراد صياغة تصورهم للإسلام بمفردات يفهمها المحيط الجديد. وهنا يلاحظ أنه لكي يُعترف به في أوروبا، يتردد الإسلام بين نموذجين: العرقية - الثقافية من جهة (الانطلاق من المعيار الديني لتشكيل جماعة دينية - عرقية. وهذه المقاربة ليست حكراً على المسلمين بل نجدها في بعض الخطابات الغربية)، والكنيسة (أي المؤسسة الدينية) من جهة أخرى. ويلاحظ أن الشكل العفوي لتنظيم الإسلام في الغرب يبقى المسجد وليس الحزب السياسي، أو النقابة، إلا أن الدولة بحاجة إلى محاوِر، وهذا ما أدى إلى دولنة التمثيلية الدينية حيث فرض منطق الدولة نفسه على المؤمنين.

ويُعرّف الأصولية الجديدة من خلال تشددها الديني (النصّي) ومناهضتها للغرب. فتصورها للإسلام جِدّ متشدد ويندرج ضمن التقليد الحنبلي. ويرى أن ما يسمح للأصوليين الجدد برفض الغرب هو رفضهم لمصطلح الثقافة لصالح مصطلح الدين الذي يختزلونه في مجرد قانون أو شِرعة الحلال والحرام. وعليه فالأصولية الجديدة جِدّ متحفظة على

كل صور الاندماج في المجتمعات الغربية. ويقول: إن الأصولية الجديدة، مع هذا، تساهم في العولمة، ذلك أن الهويات التي تسمح بتكوينها تتجاهل الرقع الجغرافية والثقافات، وهي مبنية على أساس اختيار فردي. وهكذا فالإسلام المصفَّى يصبح متوافقاً وأي سياق اجتماعي شريطة العيش في جماعة خيالية.

وبالنسبة إلى الأصوليين، تمثل عولمة الإسلام وأزمة الثقافات الأصلية فرصة لإعادة التأسيس. لكنهم يرفضون الغربنة والخطاب الليبرالي القائل بالتأقلم مع العالم الحديث. فهم يهاجمون باستمرار الإسلام المحلي (في العالم الإسلامي) ويسعون لإسلام كوني يشير إلى جماعية خيالية ومجردة تتجاوز كل الاختلافات العرقية، الثقافية واللغوية على أساس أن العالم وجهته الإسلام.

هنا يرى المؤلف أن تطبيع الحركات الإسلامية كان أيضاً ناتجاً من تبنيها فكرة القطرية (بمعنى رقعة جغرافية محددة) تحت شكل الدولة الأمة، بينما راديكالية الأصولية الجديدة تتغذى من اللاقطرية في إطار أمة خيالية. ولا تحمل هذه الأخيرة نموذجاً ديمقراطياً بل تتبنى في غالب الأحيان أرثوذكسية سلفية متعصبة. ويرى أن الشعار الذي رفعه حزب التحرير بإعادة قيام الخلافة، فيما لم توضع أي استراتيجية ملموسة لتحقيق هذا الهدف، يُعبّر أيضاً عن هذا السعي لأمة خيالية.

وفي السياق نفسه، يُحلل الظاهرة الإسلامية في شبكة الإنترنت ويتحدث عن «الأمة الافتراضية». ويقول: إن بعض النقاشات في المواقع الإسلامية لها توجه ليبرالي، إذ تهتم بإسهام الفكر الغربي بنقد الإسلام السياسي والنقاش حول الديمقراطية وفتح أبواب الاجتهاد، إلا أن الاتجاه السائد في هذه المواقع يبقى أصولياً جديداً. هذه «الأمة الافتراضية» تهتم بالأمة اللاقطرية وليس بالفضاء الوطني.

والجديد في التسعينيات هو تشدد الأصوليين الجدد، إذ أصبح جزء منهم جهاديين، بمعنى تفضيل الجهاد على الدعوة الدينية. ويُفسر الكاتب هذا التشدد بابتذال أو تطبيع الحركات الإسلامية؛ والتحولات الاستراتيجية العالمية بين عامَي 1989 و1992؛ وعولمة الإسلام وتوسع القوة الأمريكية (المتشددون يصطدمون حتماً بالقوة المهيمنة الوحيدة أي الولايات المتحدة). ويرى أن الأُممية الإسلامية المتشددة تبقى هامشية بالنسبة إلى حركات التحرر، ففلسطين ليست وجهتهم. ويتحدث عن «الجهاد الترحالي» (أو المتنقل) المتمركز في تخوم العالم الإسلامي؛ وحتى الذين يستهدفون دولاً غربية يأتون من الغرب نفسه، فلا أحد من الإسلاميين الجزائريين الذين تورطوا في التفجيرات التي استهدفت فرنسا عام

1995 جاء من الجزائر بل من بلجيكا وبريطانيا وكندا. ويصل إلى استنتاج مفاده أن النشطاء الإسلاميين الذين ينتمون إلى الشبكات المتهمة بالإرهاب هم منتوج حقيقي للغربنة والعولمة.

ويختتم بالقول: إن بن لادن أعلن الجهاد وفشل، وإن رد الفعل الأمريكي آذى المسلمين (شيشان، وفلسطينيين.. وحتى مهاجرين سريين في أمريكا) في كل مكان. ويخلص إلى استنتاج، يقول إنه يكرره منذ سنوات، فحواه أن «إعادة الأسلمة يمكنها أن تطرح مشاكل أمن ومجتمع، لكنها ليست تهديداً استراتيجياً» بالنسبة إلى الغرب.

في كتابه **عولمة الإسلام** يرصد بدقّة تحولات الظاهرة الإسلامية في ما يتعلّق بالعولمة ويقدّم أمثلة دالة على الانخراط في ديناميات العولمة حيث بدأت الحركات الإسلامية تتجاوز مشكلة الثقافة وتتفاعل مع الثقافات الفرعية، تساعدها على ذلك ثورة الاتصالات، اقتصاد السوق، أنماط جديدة للمجتمع، وتراجع الدولة الوطنية. فيلاحظ أن الإسلاميين استفادوا كثيراً من ثورة المعلومات وهم الأكثر توظيفاً لمعطياتها، ويرصد ظاهرة الدعاة خارج المؤسسة الدينية، والتعليم العصامي، وتوظيفهم للتقنيات الحديثة، وهو ما يؤدي إلى ضرب النظرية التقليدية الإسلامية في تحصيل المعرفة. ثم يرصد ظاهرة الانفتاح على السوق فلا يجد ممانعة لدى الإسلاميين للخصخصة وإعادة الهيكلة وانسحاب الدولة من الاقتصاد. وتحت عنوان مصالحة الدين والثروة يلاحظ كيف كانوا في السبعينيات يأتون إلى الإسلام من أحزمة الفقر وكانت فكرة العدالة الاجتماعية في الأولويات، في حين لم تعد هذه القضية من نفس المستوى، ويتابع راصداً دخول الدعوة الإسلامية نفسها منطق السوق، فيتحدّث عن اقتصادات نشأت حول الظاهرة بدءاً بالكاسيت إلى محالّ الحجاب إلى البنوك الإسلامية وأشكال الاستثمارات. كما يرصد حالة دينية متزايدة في الطبقات العليا والبرجوازية، فبعد أن كان هؤلاء ضدّ حقوق الإنسان صار هناك الآن (حركة سواسية - إخوان) فتمّ إنشاء مراكز يتم التفاعل معها في مساحة مناهضه للعولمة - وهذا يعني أن تفهم الإسلاميين لدور المنظمات العالمية يحصل دون مشكلة وتدريجياً.

نشر الكتاب عام 2002 أي بعد تفجيرات أيلول/سبتمبر الشهيرة. وكان الكتاب نتيجة متابعة دقيقة لعدة عوامل وتغيرات، منها صعود جيل ثان من القاعدة مختلف جذرياً عن سابقه. لقد كان الجيل الأول متأثراً إلى حد كبير بأطروحة إقامة الدولة الإسلامية التي شهد جدلها وجدالاتها مذ التحق بالتجربة الجهادية الأفغانية في بواكيرها، ولم يكن بعيداً من أطروحة الإخوان المسلمين، كما أنه وهو يمارس العنف كان يحدوه حلم بناء الدولة

الإسلامية ولكن عبر بوابة العمل المسلح وليس السلمي كالإخوان، لقد انتمى هذا الجيل إلى أطروحة لها أرض وحدود، أما الجيل الثاني فكان جهادياً متنقلاً بين كل مناطق الصراع في العالم قبل أن يستقر معظمه في أوروبا.

حتى مسارات التشدد الديني بدأت في الغرب نفسه بعيداً من المؤسسات الدينية، بل لم ترتبط بالمسجد كمؤسسة ومكان، ومن التحق منهم بالمسجد فقد فعل بعد أن تكوَّن فكرياً في فضاء ديني متخيل ليس له أرض وليست تحده حدود. إنه جيل يحمل أطروحة أبعد من الدولة الوطنية وإنما لديه أطروحة معولمة، ومن ثم فصراعه ليس مع الدولة الوطنية ومؤسساتها (العدو القريب) وإنما مع أهداف معولمة (العدو البعيد) حيث الرموز والمؤسسات العالمية من مبنيَي التجارة العالمية إلى المشروع الإمبراطوري الأمريكي... إنها أهداف اليسار ولكن بلغة الإسلام... إن مشروع هذا الجيل الجديد وأهدافه وتعريفه لها والأسلوب الذي يعبر به عنها يساري مضاد للإمبريالية لولا اللغة الإسلامية، وابن لادن هو تلميذ لليسار المتشدد بقدر تلمذته على الإخوان المسلمين قديماً. في النهاية فإن عنف القاعدة هو عنف سياسي وليس دينياً، فالقاعدة لم تستهدف مقر الفاتيكان في روما لكنها استهدفت مركزَي التجارة العالمي والبنتاغون، أي أنها استهدفت الإمبريالية الحديثة كما فعل اليساريون في أواخر الستينيات والسبعينيات بنجاح أقل.

المنتمون إلى هذا الإسلام المعولم، في نظر روا، هم، إلى جانب القاعدة، كل المسلمين الذين يسعون إلى إقامة أمة مسلمة منفصلة، بل ومختلفة عن الشرق الأوسط، أي إنهم لا يأبهون للصراعات الحقيقية التي يعانيها الأخير؛ فلا وجود للقاعدة في فلسطين. لذلك تؤدي الأصولية الجديدة دوراً أساسياً في هذا الإسلام الكوني الذي يتجاوز الحدود الوطنية للدول ويتكيف مع مختلف المجتمعات وفي الدول الغربية بوجه خاص، بفضل طابعه الفردي المنفصل عن المؤسسية وسعيه لخلق فضاءات اجتماعية مؤسلمة توفر للمسلمين المهاجرين الذين اختاروا الإقامة الدائمة في الغرب - كما للمسلمين الجدد - حيزاً هوياتياً للتعريف الذاتي. إنه إسلام يتأقلم مع العولمة وينمو في بيئات ليبرالية تؤلف تربته الخصبة؛ بحيث يكون الانتماء إلى الإسلام خياراً فردياً لا تحكمه قواعد الانتماء إلى الأرض والثقافة، وبحيث يعبِّر عن نهج أخلاقي وسلوكي صارم للمنتمين (حتمية التطبيق الحرفي لتعاليم القرآن والسنّة لدى السلفية)؛ تماماً كما هي الحال لدى الحركات الأصولية اليهودية والأنغليكانية. وبالتالي فإن هذا الإسلام الذي يفتقد المرجعية المكانية لا يملك استراتيجية الدولة، لأن الهدف هو الفرد وليس المجتمع،

هو تأسيس إسلام عالمي يتوافق مع كل السياقات الاجتماعية. لذلك فإن سر نجاحه وانتشاره يكمن في تجاوزه منطق القوميات والثقافات.

وهكذا، لا يعرف أعضاء الحركات الدينية الجديدة الدولة الوطنية ولا ينتمون إليها، وهم بالطبيعة لا يعرفون التقليد ولا الثقافة. هم سلفيون طهرانيون يبحثون عن العقيدة الخالصة النقية من الشوائب، إسلام النقاء والعصر الذهبي والسلف الصالح. لذلك تجدهم في محالّ البيتزا والفاست فود «الحلال» ولن تجدهم في محلات الكسكس والأكلات الشعبية التقليدية... الأهمية عندهم في الحلال وليس في الثقافة... هم بطبيعتهم لا يحبون التمازجات بين الدين والثقافة... وهؤلاء هم الذين تحدث عنهم في كتابه **الجهل المقدس** [29].

أما جيل كيبيل (Gilles Kepel) فهو أيضاً من أبرز الوجوه في هذا المجال أيضاً وصاحب إنتاج غزير، وقد صدرت له مجموعة دراسات منها كتابه الشهير **النبي والفرعون** (1984)، **وضواحي الإسلام** (1987)، و**يوم الله** (1992)، و**الجهاد** (2000)[30]، ثم صدر له كتاب **الفتنة: حروب في ديار المسلمين** (2004)[31]، وغيره.

يعَدّ كتابه **الجهاد** من أنضج كتبه، والأطروحة المركزية التي يحتويها يتكئ في تأويلها على مفاهيم سوسيولوجية نجد معالم بعضها عند ماكس فيبر (في ما يتعلق بالدين والمدينة ودور المؤسسة الدينية)، وعند بيار بورديو (في ما يخصّ «الحقلين» الديني والسياسي)، والأطروحة هذه هي التي تشرح مكونات التيار الإسلامي وتبحث في الفئات الاجتماعية والثقافية التي حملت لواءه. حيث ترى أن هذا التيار تكوّن من ثلاث قوى هي الشباب المديني الفقير، والطبقة الوسطى المتديّنة، والإنتلجنسيا الإسلامية.

القوة **الأولى**، أي الشباب المديني الفقير تكونت بعد الانفجار السكاني وهجرة الأرياف إلى المدن في الخمسينيات والستينيات، وهي التي أنشأت الضواحي وسكنتها. وما يميّز هذه الفئة هو حصولها للمرة الأولى في تاريخ الطبقة التي تنتمي إليها على التعليم نتيجة سياسات الحكومات المتبعة يومذاك والتي تعزّز القطاع العام وأنشطته التعليمية. غير أن هذه القوى الشابة المتعلّمة نسبياً لم تجد إلى سوق العمل وإلى الارتقاء

(29) Olivier Roy, La Sainte Ignorance, le Temps de la Religion sans Culture (Paris: Le Seuil, 2008).

(30) Gilles Kepel, Jihad: Expansion et decline de l'Islamisme (Paris: Galimard, 2000).

(31) جيل كيبيل: **الفتنة: حروب في ديار المسلمين**، ترجمة نزار أورفلي (بيروت: دار الساقي، 2004)، و**النبي والفرعون**، ترجمة أحمد خضر (بيروت: مؤسسة دار الكتاب الحديث، 1988).

الاقتصادي والاجتماعي سبيلاً، فأضيف إلى قهر ظروفها الطبيعية شعور بالغبن والحرمان وحنق على النظام لحرمانها العدالة الاجتماعية. ولما كان أبناؤها جميعهم من مواليد العقد الذي تلا الاستقلالات الوطنية، ومن الذين شهدوا هزيمة الأنظمة القائمة أمام إسرائيل، سقطت مشروعية هذه الأنظمة في نظرهم لفشلها على مختلف المستويات الداخلية والخارجية، فبرزت في الستينيات أفكار سيد قطب في استعادته لأفكار حسن البنا وأبي الأعلى المودودي، ثم كانت أفكار الخميني وشريعتي في إيران. وقد رافق التحول في القراءة والاستلهام العقائدي تبدل عميق في التركيبة الديمغرافية، بحيث أصبح سكان المدن المتوسعة الأكثرية للمرة الأولى في تاريخ العالم الإسلامي، وانعكس هذا التبدل على نحو حاسم في علاقة الناس بالدين ونصه، إذ باتوا مستقلين في علاقتهم به عن «المعممين»، الذين هم الوسطاء الوحيدون في الأرياف والمدن الصغرى، ومستقلين عن القرار السياسي للمؤسسة الدينية المرتبطة غالباً بالسلطة، ويمكن القول إن تطبيق الشريعة الإسلامية كان يعني بالنسبة إلى هذه الفئة الفقيرة إحلال العدالة الاجتماعية الحقيقية وقلب الأنظمة التي تعوّق ذلك.

القوة **الثانية** المكونة للتيار الإسلامي، أي الطبقة الوسطى المتديِّنة، عانت بدورها من الأنظمة القائمة، وإن كانت «معاناتها» مختلفة. فأبناؤها من التجار (البازار) ومـلّاك الأراضي الذين نزعت منهم ملكيتهم عقب سياسات التأميم، وهم في أكثريتهم من المهمّشين سياسياً، إذ أقصاهم العسكر أو الملوك عن السلطة ومرافقها، وانضم إليهم في السبعينيات بعض «المهنيين» الذين راكموا ثروات في الخليج العربي في إثر الطفرة النفطية وعادوا بعد أن اكتشفوا الوهابية واعتنقوها، وراحوا بعد عودتهم يستثمرون في البنوك الإسلامية، ويقيمون الأنشطة والمشاريع الخيرية. ويجمع هؤلاء شعور بأن لا فضل لـ«دولهم» عليهم وعلى ارتقائهم الاجتماعي، ولا نية لديها لتقريبهم من مراكز القرار فيها. وهم يرون ضرورة التحالف مع القوة الأولى (الشباب المدينيين الفقراء) من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية، لا طمعاً بالعدالة الاجتماعية بل بهدف قلب الأنظمة والإمساك بالسلطة.

أما القوة **الثالثة**، أي الإنتلجنسيا الإسلامية، فمكونة من مثقفين إسلاميين مثلوا «الخميرة» التي تضاف إلى القوتين الأولى والثانية لتقربهما الواحدة من الأخرى، وذلك من خلال تأليفها لخطاب يكون محور التحالف بينهما، وهو خطاب يجانب القضايا الاجتماعية ويركز على السياسة والأخلاق هرباً من اتخاذ موقف «طبقي» ينفّر إحدى القوتين الأوليين منه.

وهكـذا بتحالف هـذه المكونات الثلاثـة وتكاملها نهـض التيار الإسـلامي ونمت الحالة الإسـلامية في السـبعينيات والثمانينيـات كمـا يـرى جيـل كيبيـل، ثـم انفـكّ عقدهـا وبـدأ التراجـع فـي التسـعينيات. وتراجـع الظاهـرة الإسـلامية عنـده لا يعنـي نهايتهـا، بـل يعنـي فقدانهـا ديناميتهـا الأساسـية، أي قدرتهـا علـى جمـع الطبقـات الاجتماعيـة المختلفـة ودفعهـا إلـى حمـل مشـروع سياسـي مشـترك. كمـا أن الصراعـات التـي تفجـرّت فـي التسـعينيات سـاهمت فـي تنامـي الانقسـام والتفتيـت داخـل الحركـة الإسلامية، الأمر الذي ساهم في تأكيد الانحسار الذي يتحدّث عنه كيبيل.

يقـدم بورغـا الإسـلام السياسـي كـ «ديناميـة تاريخيـة» باتت أمامنـا مباشـرة ويتوجب بالتالـي قبولها والتعامـل معهـا أو مـع ممثليهـا «المختلفيـن والمتنوعيـن بشـدة» معاملـة متسـاوية ونديـة. الإسـلام السياسـي، فـي رأي بورغـا، هـو «الـرد الحداثـي علـى مشـكلات الحداثـة»، مـا يعنـي أنـه عامـل تغييـر وتحديـث يمكـن الاعتمـاد عليـه فـي المجتمعات المسـلمة. وتمثل هـذه النقطـة، كما يرى جلبير أشـقر فـي دراسـته عـن الاستشـراق الفرنسـي، أحـد الأعمـدة الثلاثـة لفكـر بورغـا إلى جانـب عنصريـن آخرين همـا: الإقـرار بـأن «الدين الإسـلامي» كلغـة وثقافة يمثل جوهر الشـعوب المسـلمة من جهـة، وبأنه ثمة اسـتمرار وليـس قطيعـة بيـن الدين وبيـن تجـارب التحديـث السـابقة (اشـتراكية وقوميـة) والتـي يعاب عليها أنها نهلت من لغة «غربية» المنشأ.

رابعاً: في سوسيولوجيا الإرهاب..

الاشتباك بين «لماذا»؟ و«كيف»؟

يبـدو جيـل كيبيـل ناقـداً إلى حـد كبيـر لمقولـة «السـياق» فـي تفسـير عنـف الظاهرة الإسـلامية، فعنـده كل حركـة دينيـة أو سياسـية تنشـأ في سـياق مـا أو مـن خلاله... وهـذا ليـس جديداً فـي رأيه، وهـو يـرى أن التركيـز الشـديد عليهـا يتضمـن مخاطـرة نسـيان موضـوع البحـث نفسـه الـذي هـو: الإرهابي/الجهـادي وأيديولوجياتـه الخاصـة. مـا يقـال عـن السـياق - الدافـع إلـى العنـف بالنسـبة إلى الإسـلام السياسـي يمكن أن يقال كذلك عـن الماوية أو السـتالينية أو البيض الأمريكيين البروتسـتانت... إلـخ. لذلـك فـإن السـؤال الأهـم بالنسـبة إلـى كيبيل هـو عمـا يميّـز الإسـلاموية، عـن خاصيتهـا الفارقة مقارنـة بغيرهـا مـن «أيديولوجيـات التغييـر» المناهضـة بطبيعـة الحـال للغـرب الاسـتعماري المتعـدد الثقافـات... إلـخ. وجهـة النظـر هـذه جرّت علـى كيبيل اتهامات تتـراوح بين «الثقافوية» و«الاستشـراق» وصولاً حتى إلى العنصرية.

ورغـم المحـاولات الحثيثـة اليـوم لدحـض الحديـث عـن تعميمـات جاهـزة حول الإسـلام أو الإسـلام السياسـي وترسـيخ الفكـرة القائلـة بالاختـلاف الجوهـري بيـن تمظهـرات الإسـلام فـي السياسـة والتاريخ، فـإن كيبيـل يقـدم تعريفـاً بسـيطاً لــ «الحـركات الإسـلامية» يعتبـره منطبقـاً عليهـا جميعاً: فهـي حركات «تناضـل مـن أجل إقامـة دولة مؤسسـة علـى قوانين مسـتمدة من النصـوص الإسـلامية المقدسـة»، وأما الخـلاف بينهـا فيكـون في طرائـق التأويـل الممكنة. إن الهـوس بـ «السـياق» عنده لا يعفـي الباحث من الجهـد المطلـوب فـي البحـث عـن المميَّـز والجديـد والخـاص فـي الحركـة العنيفـة باستسـهال ردّه إلى الظـروف الاجتماعيـة والاقتصادية والاسـتعمار... إلخ فحسـب، بل هو كذلك، بحسـب كيبيل، يسـيء فهم «القـوة الخاصـة» التـي للإسـلام السياسـي العنيـف. ويتابـع كيبيـل مميـزاً بيـن ثلاثـة «أصنـاف» مـن الإسـلاميين: فهناك «الإخـوان» الراغبون بحيازة أجهزة السـلطة بأي ثمـن، والسـلفيون وقطيعتهم النهائية مـع قيـم المجتمعات (غربية وشـرقية) وتكفيرهـم لها، ثم الجهاديـون وهم مزيج من النوعين السـابقين ويمثلهـم تنظيـم «الدولـة الإسـلامية». وهذه الرغبـة في الحديث عـن «إسـلام» بالمفرد هـي بالضبط ما يزعـج بورغـا الـذي يسـأل كيبيـل باسـتغراب شـديد «كيـف أمكنـك أن تمحـو الأغلبيـة السـاحقة مـن مسـلمي فرنسـا وتركز فقـط على هذه القشـرة السـطحية المتطرفـة التي تتبنـى خطاب القطيعـة والتي سـاهمنا نحـن بممارسـاتنا فـي تكوينهـا»؟ ولا يتـردد فـي الدفـاع عـن أهميـة إشـراك الإسـلاميين فـي العمليـة السياسـية وعـدم اسـتبعادهم. تتلخـص فكـرة بورغـا الأساسـية فـي أبحاثـه بالقـول إن «إدانـة الجهاديـيـن أمـر جيـد لكن ما هـو أفضل من ذلـك بعد هو إدانـة من يصنعـون الجهاديـيـن، وأن الإرهاب هـو فـي الغالـب الأعـم «رد فعـل عنيـف علـى العنـف». تعطـي هـذه العبـارات الانطبـاع بالرغبـة فـي تعميـق التحليـل والبحث في الجذور المسـببة للظاهـرة الجهادية وعـدم الوقوف عند إدانـة الانتحاريين وقاطعـي الـرؤوس أو منـح أهمية كبرى لــ «الأيديولوجيا الإسـلاموية». لكن ذلك لا يفسـر كيـف أن هذه العمليـات قـد شـملت بلداناً لا ماضـي اسـتعمارياً لها حسـب كيبيل ولا تشـارك في «قصف المسـلمين» ولا تتدخـل مباشـرة أو بفجاجة في شـؤون دولهم ولا تسـعى لتغيير ثقافتهـم كالبرازيل وألمانيا وإسـبانيا وكنـدا وغيرهـا مثـلاً، أو دولاً أخـرى تتبنـى نمطـاً تتـرك فيـه للطوائـف حريـة ضبـط إيقـاع حياتهـا الاجتماعيـة الخاصـة كبريطانيـا. إضافـة إلـى ذلـك فـإن هـذا الخطـاب الجهـادي مشـغول إلـى أبعد حد بإدانـة الغـرب، الـذي يؤخـذ هنـا بكليتـه دون تمييـز بيـن أممـه، كمـا يطالـب المنتقـدون، حيـن يتعلق الأمـر بالإسـلام، علـى تدخلـه وفـي الوقت نفسـه لا يملّ مـن مطالبـة الغـرب ذاتـه بالتدخـل «دفاعاً عن المدنيين... إلخ» دون أن يحدد ولو مرة واحدة نوع التدخل المطلوب عملياً.

بالعـودة إلـى دراسـة جلبيـر أشـقر، يبـدو كيبيـل أقرب إلـى مستشـرق تقليدي منـه إلـى باحث ذي نزعـة «استشـراقية معكوسـة» أصابـت جيل مـا بعد 1979 مـن الدراسـين الفرنسـيين، فدراسـاته تميزت بمسـحة مـن التأييـد العـام لقضايـا العـرب والمسـلمين. ورغـم أنـه يظهـر بمظهـر العالـم الموضوعـي الهـادئ والمتـوازن والمتعالي علـى الانتمـاءات الدوغمائية، بخلاف بورغـا المنخرط وصاحـب «القضية»، ورغـم أنه يـزود قارئه بكميات لا يسـتهان بهـا من المعلومـات البحثيـة الميدانية حول مواضيع دراسـته، مسـتفيداً ليـس فقـط من توقد علمـي ومتابعـة دقيقة لموضوعاتـه، بل أيضاً وأساسـاً من علاقـات مميزة بصنّـاع القـرار تعطيـه، كمـا يضيـف أشـقر، بعـض الأفضليـة فـي الاطـلاع علـى وثائـق ومسـتندات غيـر متاحـة للجميـع. وإضافـة إلـى كل ذلك، فإن كيبيل «ناشـط سياسـي» كذلـك وصاحب «قضيـة» وإن كان يعبـر عنهـا بخطـاب وأسـاليب أقـل شـعبوية مـن زميله بورغـا، تشـبه إلى حـد بعيد نزعـة نسـبيّة تمحو الفـوارق بيـن الشـريعة الإسـلامية والعلمانيـة، كـون كـــلاً منهمـا أيديولوجيـا تنظيـم وضبـط اجتماعـي وترتيـب سياسـي، اسـتناداً إلى القـول بـأن العلمانية أصبحـت بمنزلة «الديـن» للدولة الفرنسـية، وهو ما يجعلها لا تتميز بشيء عن القول بوصف الإسلام ديناً للدولة في السعودية أو مصر إيران.

وإذا كان بورغـا وكيبيـل يمثـلان اليـوم الثنائي النقيـض في البحث الفرنسـي حول الظاهرة الإسـلامية لأنهمـا، منخرطان في نقاشـات تتجـاوز العلمـي والبحثي إلـى السياسـي والأيديولوجي، فـإن أوليفييه روا الـذي يصعـب تصنيفـه قـد وضع نفسـه في خـط متمايز عـن قرينيه، وبقـي محايـداً قليل الانخـراط في جدالات السياسة والاستخدام السياسي للأفكار وهي نقطة قوته وضعفه في الآن ذاته.

يحـــاول أوليفييـــه روا فـــي كتابـــه **الجهـــاد والمـــوت** [32] تقديـــم نظريـــة تفســـير للعمليـــات الانتحاريـة ودوافـع انخـراط الشـباب الأوروبـي المسـلم فـي الحـركات الجهاديـة الإسـلامية؛ مشـككاً فـــي أن الديـــن والتديُّـــن همـــا العنصـــران الأساســـيان والوحيـــدان فـــي هـــذا الخيـــار أو فـــي تنفيـــذ العمليـات الجهاديـة العنيفـة. وبالتالـي، يـرى روا أن عملياتهـم العنيفـة تختلـف فـي هـذا المجـال عـــن عمليـــات المقاوميـــن الجزائرييـــن والفلســـطينيين وغيرهـــم مـــن أبنـــاء الأجيـــال الســـابقة فـــي الخمســـينيات والســـتينيات والســـبعينيات والثمانينيـــات مـــن القـــرن الماضـــي. ويشـــير روا إلـــى أن الإسـلام وبرغـم تأييـده للمقاومـة فـي سـبيل التحـرر مـن الطغيـان والدفـاع عـن الديـن والوطـن

(32) أوليفييه روا، **الجهاد والموت**، نقله إلى العربية صالح الأشمر (بيروت: دار الساقي، 2017)، صدر بالفرنسية عام 2016.

فإنه لا يشجع الإنسان المسلم على ارتكاب أي عملية متعمدة الموت مسبقاً، وتسعى سعياً إلى الموت، لأن ذلك يخالف مبدأ القضاء والقدر ومذهب الجبرية وقضاء الله الأبدي. فأمر الحياة والموت في الإسلام بيد الله وحده ولا يحق للإنسان أن يسلبه من الإرادة الإلهية.

يلاحظ روا ارتباط الجهادية والإرهاب بالسعي المتعمد للموت، على الرغم من أن الجهاد والإرهاب ليسا بظاهرتين جديدتين، إذ ظهرت أنواع «الإرهاب العالمي» الذي ينشر الرعب باختياره أهدافاً ذات رمزية رفيعة، أو بالعكس باستهداف مدنيين أبرياء من دون أن يعبأ بالحدود، منذ سبعينيات القرن العشرين، حين نشأ تحالف بين عصابة «بادر» الألمانية وأقصى اليسار الفلسطيني والجيش الأحمر الياباني. لم يعد موت الإرهابي مع «الجهاديين» احتمالاً، بل أصبح في صلب مشروعه، وخصوصاً مع المنضمين إلى تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام «داعش» الذين يعدون الانتحاري الغاية المثلى لالتزامهم.

صحيح أن الفقه الإسلامي يقر بفضل الشهيد الذي يُقتل في الجهاد لكنه يحرّم الانتحار، وهنا يطرح روا أسئلة عن سبب اختيار هؤلاء الجهاديين الجدد الموت المنهجي إضافة إلى تفسير ذلك بشأن التطرف الإسلامي المعاصر.

مقاربة روا تذهب بعيداً لتربط بين حب الموت والسعي له كون الحركة الجهادية حركة شبان لا تنفصل عن «الثقافة الشابة» لهذه المجتمعات والتمرد الجيلي فيها، وهو مثال شهدته الثورة الصينية قبل ذلك مع ماو تسي تونغ واستعاده «الخمير الحمر» في كمبوديا (1975 - 1979) ثم داعش، حيث ساد فيها الكراهية للآباء وتجلى فيها ظهور الجنود الأطفال وتدمير الآثار الثقافية، إذ لا يقتصر الأمر هنا على إتلاف الأجساد بل كذلك التماثيل والأصنام والكتب وتدمير الذاكرة.

لذا يذهب أوليفييه روا إلى القول إن بُعد إماتة الجسد لا علاقة له البتة بالصراعات الجيو استراتيجية في الشرق الأوسط وهو غير منتج سياسياً واستراتيجياً. وهذا البعد الانتحاري مرتبط بخلافة «داعش» التي ترفض أي حل سياسي أو تفاوض، لأن من يسعى للموت لا يفاوض على شيء. وعلى الرغم من أن الخلافة تمثل جزءاً من المتخيّل الديني للمسلم، فليس الأمر كذلك في ما يتعلق بالموت المنشود، أي الانتحار. فالسلفية المتهمة بالشرور كلها تدين الانتحار، كما يوضح روا، لأنه استباق لإرادة الله. كما أن السلفي لا يبحث عن الموت لأنه يحتاج إلى الحياة ويستعد لملاقاة ربه في الحياة الآخرة.

يرفـض روا فكـرة أن يكون الإرهـاب «الداعشـي» أو «القاعدي» سـببه الحرمان الاجتماعـي والمظالم السياسـية، لأن هـذا الإرهـاب يقتـل السياسـة قبـل التسـاؤل عـن الأسـباب للنـزوع نحـو التطـرف. وهذا الإرهـاب ليـس فعـالاً من وجهـة نظر عسـكرية، وهو غيـر عقلاني، لأنـه يسـتخدم المقاتلين مـرة واحدة وأخيرة ويدفع المجتمعات الغربية إلى التطرف المضاد ويقتل من المسلمين عدداً أكبر.

يذهـب روا إلـى القـول بـأن الارتبـاط المنهجـي بالمـوت هـو أحـد أهـم المداخـل لفهـم التطـرف الراهـن؛ فالبعـد «العدمـي» مركـزي لفهم ما يجـري، إذ إن العنـف هنا ليس وسـيلة بل غايـة وهو عنف بـلا مسـتقبل، ذلـك أن هذا النـوع من الإرهـاب الانتحـاري هو حديـث العهد فـي تاريخ العالم المسـلم ولا يمكـن تفسـيره بصعـود الأصوليـة التـي هـي حديثـة العهـد أيضـاً ولـم تأخـذ فـي الانتشـار إلا منـذ السـبعينيات وهـي فتـرة لا تكفـي فـي نظـره لإنتـاج هـذا الكـم مـن العنـف. وعليـه، يقـول إن الإرهاب لا يتأتـى مـن تطـرف الإسـلام بل مـن أسـلمة التطـرف. تعرضت هـذه المقاربـة لنقـد زملائه ومـن بينهم فرانسـوا بورغـا الـذي ركـز على أنـه لـم يلحـظ الأسـباب السياسـية وآثـار الإرث الاسـتعماري والتدخلات العسـكرية الغربية ضد شـعوب الشـرق الأوسـط والتهميش الاجتماعـي للمهاجرين وأبنائهـم. كما انتقده جيـل كيبيـل لإهمالـه العلاقـة الأيديولوجيـة بيـن العنف الإرهابـي والتطـرف الدينـي للإسـلام متجلياً في السـلفية، لكـن روا رد بأنـه لا يتجاهـل أي بعـد من هذه، لكنهـا بتقديره لا تكفـي لتفسـير الظواهر التي يدرسها، لأنه لم يجد أي صلة سببية انطلاقاً من المعطيات الإحصائية والتجريبية التي يملكها.

لـذا نـراه ينتقـد فرضيـة بورغـا التـي تعتبـر أن المتطرفيـن تُحفزهـم معانـاة المسـلمين وعمليـات القصـف الأمريكيـة... إلـخ، لأن الصلـة بيـن هـؤلاء المتطرفيـن والضحايـا هـي صلـة خياليـة أكثـر منهـا واقعيـة. وليـس الذيـن ينفـذون التفجيـرات فـي أوروبـا هـم سـكان قطـاع غـزة أو الأفغـان أو الليبيـون وليسـوا هـم بالضـرورة الأشـد فقـراً أو الأقـل اندماجـاً. يسـتدل روا علـى ذلـك بوجـود 25 بالمئـة مـن المتحوليـن إلـى الإسـلام فـي صفـوف الجهادييـن الأوروبييـن الذيـن التحقـوا بداعـش، وبـأن ذلـك دليل علـى أن صلـة المتطرفيـن بشـعبهم هي مـن قبيـل المتخيـل. فالثوريون هـؤلاء لا ينحدرون مـن طبقات معذبة، فقلّة منهم على علاقة بها.

عمليـاً، حسـب تتبّـع روا، لـم تبـدأ منهجـة العمـل الانتحـاري إلا عـام 1995، فقبـل الثمانينيـات كان الإرهــاب العــادي ســلاحاً تســتخدمه مجموعــات علمانيــة، قوميــة أو ثوريــة. بالتالــي فــإن إرهــاب الشــرق الأوســط ليــس جديــداً، منــذ أن بــدأت المقاومــة الفلســطينية وليبيــا

وسـورية وايـران عملياتهمـا فـي الـرد علـى السياسـات الغربيـة. وحتـى الهجـوم الانتحـاري ليس ابتـكاراً إسلامياً، فمخترعو الحزام الناسف هم «نمور التاميل».

موضـوع الجهـاد فـي الإسـلام معروف ولـه مباحـث فقهيـة محـددة ومضبوطـة، وقد اسـتعملت في النضـال ضـد الاسـتعمار. صحيـح أن الجهاديـة بـدأت تنتشـر بوصفهـا «نظريـة» منـذ خمسـينيات القـرن العشـرين فـي كتابـات سـيد قطـب وعبـد السـلام فـرج وعبـد اللـه عـزام، بحيـث أصبحـت بمنزلـة أحد أركان الإسـلام الخمسـة، وهو ما أسـماه فرج «الفريضه الغائبة» الركن السـادس للإسـلام. لكـن ما يلاحظه روا هـو أن الجهادييـن لا يتـرددون فـي إضافـة وابتـكار أشـياء غيـر موجـودة فـي العقيـدة، ومنهـا هـذا النمط الانتحاري المندمج ببعد قيامي وعدمي والتفكير في الخلاص الذي يمر بالموت.

يعمـد روا إلـى تحليـل البيانـات الشـخصية المتراكمة لمن قـام بعمليـات انتحارية في أوروبا فضــلاً عـن أربعة آلاف من سـيَر شـخصية لمـن التحقوا بتنظيم الدولة الإسـلامية مـن مختلف الـدول الأوروبية، الذيـن تظهـر سـجلاتهم أنهـم ذوو مسـتوى تعليـم جيـد وأن معظمهـم أنهـى الثانويـة العامـة، لكـن 70 بالمئـة منهـم صرحـوا أن ليـس لديهـم سـوى معرفـة أوليـة بالإسـلام، وبالتالـي فـإن التديُّن وليـس الدين هـو الديناميـة الأساسـية التـي تفعل فعلها فـي حيـاة المؤمـن الجديـد، أي أن الطريقة التـي يعيش فيها المؤمـن الديـن في العقيدة والممارسـات والطقـوس والعادات والمتخيـلات لكي يبني علاقاتـه وتفاعلاته مـع المجتمـع الـذي يعيـش فيـه والآخـر الـذي يتعامـل معـه، تعتبـر مسـألة أساسـية. وعلـى الرغـم من اعتمـاد داعـش علـى تفاسـير الحديـث النبوي فـإن هـؤلاء الملتحقيـن بداعش فـي الغرب لا تسـتهويهم الشـروح المطولـة، فهـم أقـل كلامـاً عـن الديـن مـن السـلفيين، وصفحاتهـم الإلكترونية ونصوصهم أشـد تركيـزاً علـى العمل منهـا على الديـن. بعضهم أفصـح عن دوافعـه للانضمام إلـى داعش معيـداً ذلك إلى الانتقـام والثأر وبسـبب الفظاعـات التـي ارتكبتها الـدول الغربية ضد المسـلمين، بحيث يـؤدي الجهادي دور البطـل المنتقـم، إضافـة إلـى دافـع المـوت المؤدي إلـى الجنـة، واسـتقبال النبي لـه والدرجـة التي ينالها.

تبـدو مقاربـة روا لأسـباب العنف والإرهـاب ودوافعه جديـدة وعميقـة، لكنها تتركز علـى الجهاديين الغربييـن، وتنطبـق ربمـا علـى حـالات خاصـة فـي تلـك المجتمعـات ولا يمكـن تعميمهـا علـى جميـع الجهادييـن، وخصوصـاً أولئك الذين عاشـوا الاسـتعمار وعانـوا الاسـتبداد، والقهر والفقـر والتهميش. يبقى مـن غيـر الموضوعـي حصـر الظاهـرة فـي عامـل واحـد، وإهمـال العوامـل السياسـية والاقتصاديـة والاجتماعية والدينية والثقافية جميعها.

يناقش بورغا تلك المقاربات ويصب مجمل انتقاداته على خلفية منهجية ومعرفية تسعى للفهم والتفسير بعيداً من حصر المناقشة بين نموذجين، **الأول** يؤدي إلى إضفاء الصيغة الراديكالية على الإسلام مع كيبيل و**الثاني** إلى أسلمة الراديكالية مع روا.

في قراءة بورغا النقدية يقع كيبيل ضحية شخصنة الديناميات الجماعية بحيث يُصور صعود الظاهرة الجهادية بإحالتها إلى صانع أيديولوجيا أو ناشط حركي انتقل إلى مكان ما (حي، مدينة، سجن) وإلى ناقل تكنولوجي محدد (الإنترنت، الشبكات الاجتماعية، قديماً الكاسيتات)؛ هذه النزعة تختزل الظاهرة بسيد قطب وصولاً إلى الظواهري وعبد السلام فرج وأبي مصعب السوري والبغدادي... إلخ، بحيث يصبح الأفراد في مثل هذه الحالة هم الجينالوجيا والأيديولوجيا والجينات المولدة والصانعة للظاهرة وتصبح وسائط التواصل - ناقلات للتعبئة - بمثابة أسباب لهذه الظاهرة وبذلك يتقدم سؤال «كيف» على سؤال «لماذا».

يقود مثل ذلك التحليل إلى اعتبار الجهاديين كائنات أيديولوجية غامضة ومقطوعة الصلة بالمجتمع، وفي غياب التساؤل عن «لماذا» يتحول هؤلاء نحو الراديكالية. يجد القارئ نفسه أمام «جينة» إسلامية تصنع من متبني القراءة «السلفية» للدين على هذه الشاكلة متعصباً جاهزاً للتهاوي على طريق الإرهاب. وبهذا المعنى يصبح، كما يروِّج المحافظون الجدد الأمريكيون ومعهم برنارد لويس، المسؤولُ الوحيدُ عن أعمال العنف المناهضة للغرب هو من يرتكبه ويقوم به، حيث دوافع هؤلاء أيديولوجية خالصة لا علاقة للمستهدفين في التسبب بإنتاجه بما أن منبعه أحادي الاتجاه! فبالنسبة إلى كيبيل يمثل انخراط الأفراد في الشبكات الجهادية العابرة للحدود والقوميات انخراطاً في عالم من الأفكار والأفعال مفصولة عن الديناميات الاجتماعية والسياسية الجارية في المجتمعات التي يجاورونها أو ينحدرون منها.

حسب كيبيل يتوجب البحث عن المشكل في داخل الإسلام، وبخاصة السلفي. صحيح أن التفسيرات المسيّسة للدين يمكن أن تشرّع لمختلف أنواع العوامل وأن تنتجها من أقصى حالات التطرف وإلغاء الآخر إلى أقصى ما تمثله حالات التنسك والزهد والتأمل الصوفي الرافض لأي نوع من التورط في الحقل السياسي. حدث هذا في المسيحية والإسلام واليهودية، لكن السؤال يبقى عن الأسباب التي تدفع بقسم من الفاعلين إلى أن يختاروا لانتمائهم الديني التأويل الثنائي المحدث للانشطار في مواجهة كل الانتماءات الأخرى. والأسباب ليست عند بورغا من طبيعة

أيديولوجية بخلاف ما تروجه مثل هذه الأطروحات المحافظة الجديدة التي تزكي كراهية الآخر.

يذهب بورغا أيضاً إلى نقد مقاربة روا التي تذهب إلى اتهام جهاديي اليوم بالعدمية، في محاولة لتجريدهم من الخلفية السياسية وإحالة تلك الظاهرة إلى متغير الهامشية والفشل الشخصي للأفراد، الأمر الذي يضفي على التحليل الصيغة النفسية ويحوّل الفاعلين إلى ما يشبه المرضى، وهو يستشهد في سجالاته هذه أيضاً بالسيَر الشخصية للعديد من هولاء الذين التحقوا بداعش ليظهر أن ما تحدث عنه روا ليس سوى علامة في السطح تدل على شيء دفين، يتمثل «بالرفض الذي يواجهنا به قسم كبير من ساكنة العالم الذين هم في الواقع أقل راديكالية من هذا الفصيل الجهادي لكنهم أكثر عدداً كثيراً، لذلك فالأساس السياسي للظاهرة يبدو منغرساً بعمق ويلف وجود ضحايا السياسات الغربية وحياتهم» هو سجال لم ينتهِ بعد ولا نعتقد أنه يمكن أن ينتهي.

في الحصيلة نقف أمام تحولات مهمة شهدها حقل الدراسات الإسلامية في الغرب، التي يتنازعها تياران أساسيان هما: التيار **الأول**، الاستشراقي الجديد الذي بقي مهيمناً على الحقل حتى السبعينيات، وتمثل أغلب إنتاجه بتقديم مقاربات حافظت على البراديغم الموروث عن الإسلام وعلاقته بالسياسة والمجتمع، وهو وإن استخدم منهجيات جديدة في البحث والتحليل إلا أنه بقي يعيد إنتاج مقولاته عن غياب الديمقراطية في العالم الإسلامي وعلاقتها باستمرار النظم الاستبدادية وحال التخلف والفساد، مع تغييب كامل للدور الذي كانت ولا تزال تؤديه قوى الهيمنة والاستعمار في تشويه البنى الثقافية والمجتمعية في العالم العربي والإسلامي. بقي هذا الاتجاه أسير تصورات المركزية الثقافية الغربية ونظرتها الجوهرانية للإسلام كدين بوصفه عاملاً سلبياً وعائقاً موضوعياً يجب التدخل لتنحيته أو إصلاحه من منظور براغماتي بحت، دون فهم عميق للمرجعيات المؤسِّسة للدين والتديُّن وأبعادهما الثقافية والسوسيولوجية.

أما التيار **الثاني** فاعتمد المقاربة النقدية السوسيولوجية منطلقاً من رؤية تفكيكية - نقدية للحداثة الغربية ومقاربتها الاستشراقية، الكلاسيكية منها والجديدة، مستفيداً من دراسات ما بعد الكولونيالية والنقد ما بعد الحداثي، الذي تركز على تفكيك بعض المقولات البانية للتحليل الذي حكم الدراسات الإسلامية في الغرب. وقد مثلت المنظورات النقدية الجديدة في تحليل المجتمعات والمدينة الإسلامية وإشكاليات التمدْيُن والتديُّن وصعود الحركات الإسلامية مداخل جديدة وقدمت مفاتيح تحليلية

مهمـة، ومـا قدمـه برايـن تيرنـر وأرمانـدو سـلفاتوري وحتـى زكاري لوكمـان وروجـر أوين وغيرهـم كثر، فضـلاً عـن كتابـات أوليفييـه روا وفرانسـوا بورغـا وآصـف بيـات وجـون أسـبوزيتو وغيرهـم، فـي مجال الإسـلام السياسـي منذ مطلع التسـعينيات، يمثل نمـاذج تحليلية تؤشـر إلى فهم جديد للمجال الإسـلامي يسـتند إلـى تشـبيك التحليـل النظـري بالدراسـة الحقليـة والميدانيـة مـن جهـة، وإلـى توظيـف معمّـق لمنهجيات العلوم الاجتماعية من جهة أخرى.

سـمحت هـذه التطـورات البحثيـة والمقاربـات التحليليـة بتوليـد لحظـة وعـي جديـدة للمجـال الإسـلامي تتميـز بديناميـة التحليـل وتحريـره مـن القوالـب والنمـاذج الجاهزة والمسـبقة التـي تحكّمت بمفاصلـه لفتـرات طويلـة، ومعـه أمكـن فتـح آفـاق جديـدة لدراسـة المجـال الإسـلامي فـي راهنيتـه وحركيته وهو ما سوف نركز عليه في الفصل الخامس.

الفصل الخامس

الإسلامولوجيا على خط المابعديات

محاولة لإنتاج نماذج تحليلية

شاع مصطلح «ما بعد الإسلام السياسي» أو ما بعد الإسلاموية (Post-Islamism)، في الكتابات الأكاديمية الأوروبية، وبخاصة بين المتخصصين في شؤون الحركات الإسلامية. وقد دار جدل واسع حول هذا المفهوم والمصطلح الجديد الذي ينتمي إلى نسب الـ «ما بعد» كتيار فلسفي أصاب كثيراً من الظواهر؛ لذلك بقي ككل مصطلح «ما بعدي» يتسم بالضبابية والسيولة الشديدة من حيث التعريف، وتعددت المقاربات حوله، لكن في الحصيلة هو يؤول إلى انتهاء صلاحية تفسيرات معينة سائدة ومسلَّم بها دون أن يعني ذلك بالضرورة النجاح في تأسيس بدائل ناجعة لها، وقد أصبح استخدام مصطلح الـ«ما بعد» يشير إلى تحولات عميقة داخل التفسيرات السائدة والمنظومة الفكرية والاجتماعية اللاحقة بها، تدل بالتالي على تطورها بصورة مغايرة لأصول تكوينها، بما يعني أنها ستكون مختلفة عن الـ«ما قبل»، وبالتالي فإن أوجه العلاقة والشبه بين المرحلتين تبقى نسبية وملتبسة إلى حد بعيد طوال مرحلة التحول. وقد نشأ مصطلح «ما بعد الإسلاموية» أوائل التسعينيات في الأوساط الأكاديمية الفرنسية وتحديداً مع كتابات أوليفييه روا وأوليفييه كاريه بالتزامن مع موجة الكتابات المابعدية التي أصابت عدة مجالات فكرية وثقافية وأنتجت ما يعرف بـ«ما بعد الحداثة» وهو ما دفع الباحث السوسيولوجي الإيراني - الأمريكي آصف بيات، في عودة إلى المصطلح عام 1996، إلى تقديم مقاربة جديدة له واعتماده» كـ «نموذج تحليلي» وأداة تفسيرية لواقع التحولات التي أصابت الإسلام السياسي وحركاته.

أولاً: البراديغم المابعدي

الفكرة هنا أنه منذ أن كتب أوليفييه روا عن **فشل الإسلام السياسي** [1] في سنة 1992، الذي أثار كثيراً من الجدل، لجهة اعتباره فشل الإسلام السياسي حقيقة تاريخية ناتجة من الخطأ المنهجي في فهم الإسلام نفسه، حيث تطرح الإسلاموية المعاصرة نموذجاً سياسياً قائماً على فكرة العودة إلى الشريعة والنموذج الإسلامي الأصيل، على الرغم من أن هذه العودة لا يمكن تحقيقها إلا في مجتمع إسلامي ينشئه إسلاميون وفق برنامجهم واستراتيجياتهم. وقد فشلت الحركات الإسلامية في تحقيق حلمها في إنشاء دولة إسلامية عندما تواجهت مع الواقع (سواءٌ كان ذلك في ممارسة السلطة السياسية في إيران، أم المعاناة من القمع على يد النظام المصري أم بإدامة حالة الأقلية المسلمة في أوروبا). وبدءاً من نهاية الثمانينيات شهد العالم بدايات عصر جديد للعالم المسلم، باللجوء إلى الإسلام القومي أو القومية الإسلامية، أي اعتماد الدولة لإعادة أسلمة المجتمع من جهة وخسارة الإسلاميين لاحتكار الخطاب الديني من جهة أخرى. وعلى الرغم من أن روا يكرس جزءاً كبيراً من تحليله لإيران، حيث طرحت وفاة الإمام الخميني في عام 1989 ونهاية الحرب ضد العراق قبل عام تساؤلات جدية حول مستقبل الثورة الإسلامية، فإن مقاربته تمتد، على الصعيد الجيوبوليتيكي، من أفغانستان وصولاً إلى الجزائر.

إن الإعلان عن فشل اليوتوبيا الإسلاموية لا يعني، وفقاً لروا، أن على المرء أن ينفي أيضاً قوة التعبئة المحرِّكة للحركات الإسلامية التي لا تزال تحتفظ بها ولا يعني فشل الإسلام كدين، بقدر ما يعني ترسيخ الانفصال التدريجي بين العالمَين الديني والسياسي. هذا المسار نحو الانفصال بين عالمَي الدين والسياسة لا يعني بالضرورة رفض الفكر السياسي المؤطر بالمصطلحات الدينية، كما أنه لا يحتم نزع الأسلمة عن الممارسة الاجتماعية. ووفقاً لروا، فإن ما يعنيه هذا هو نوع من العلمنة التي تختلف جذرياً عن تلك التي للتاريخ الأوروبي، استناداً إلى أن الدين نفسه هو الذي يحدد المساحة المخصصة للعلمانية. إنها علمنة جزئية بشكل أو بآخر تشبه ما حاول عبد الوهاب المسيري التنظير له [2].

بالتوازي مع فشل الإسلام السياسي التقليدي، يتتبع روا تطور ما بعد الإسلاموية نحو العلمانية الجديدة، فيرى أن استقلالية الرموز والعلامات الدينية (الأزياء، الترفيه، التعليم،

---

(1) Olivier Roy, L'échec de l'Islam Politique (Paris: Seuil, 1992).

(2) عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية** (القاهرة: دار الشروق، 2001).

الصحـة، الإعـلام، الدعـوة...) فـي مقابل تلـك السياسـية تحكمها ثلاثـة عناصر متمايزة: السـوق والسـلطة وسـيادة القانـون، مـع اعتبـار الدولـة المرجـع الرئيس فـي كل حالـة من الحـالات الثـلاث، فالدولـة التي هـي محـور خطـاب الإسـلاميين، تفقد تفوقهـا لصالح السـوق والمجتمـع، ويصبح السـوق مجـالاً مفتوحاً لتبـادل السـلع والخدمـات والأفـكار بما فيهـا كل الأشـياء التي ترمز إلـى علامات دينيـة (الأزيـاء، الترفيه، التعليـم والصحـة). فقـد تنامت مع العولمـة فكرة السـوق المتنوعة على نحو متزايد بسـبب السياسـات الليبراليـة التـي تنفذهـا الدولـة، بالتحديد، وحلّـت الشـبكات العابرة للحـدود (الأخويات، المـدارس، دور النشـر، ومحطـات البـث) محـل المؤسسـات الدينيـة التقليديـة التـي تسـيطر عليهـا الدولـة. حتـى إن الدفـاع عـن الشـريعة يجـري الآن متجاهــلًا الدولـة والثقافـة التي تروّجهـا، لصالـح أخلاقيات الفـرد التي يُروّجهـا والتـي بـدأت تصبـح جـزءاً مـن التيـار الرئيسـي علـى حسـاب طرائـق ثقافيـة مجتمعية سـائدة، ليكـون لها الأسـبقية علـى النواهي والممنوعات السـائدة فـي كل دولـة، ويتجلى ذلك في تبني وأسـلمة أنمـاط متعـددة مـن السـلوك والعـادات علـى المسـتوى الشـخصي والاجتماعـي بغـض النظر عـن اتجاه الدولـة أو أيديولوجيتهـا وسياسـاتها الاجتماعيـة والثقافيـة. يعني ذلك أخيـراً، أن يصبـح المجتمع المدني لامركزيـاً بصـورة متزايـدة فـي الوقـت الـذي يسـعى فيـه لإشـغال حصـة أكبر فـي المجـال العـام والنأي بنفسه عن الخضوع للسيطرة على المجال السياسي.

ورغـم تعـرض أطروحتـه لانتقـادات مكثفـة بعـد صعـود الإسـلام السياسـي فـي إثـر أحـداث 11 أيلول/سـبتمبر 2001 فـي كتابـه **الإسـلام المعولـم** [3]، وبعـد أعـوام 2011 ومـا عـرف بالربيـع العربـي الـذي رصـد فيـه أهـم التحـولات التـي عرفتهـا الحـركات الإسـلامية داخـل البيئـة الغربيـة بعـد بـروز تنظيـم القاعـدة ومـن ثـم تنظيـم الدولـة الإسـلامية؛ حيـث ظهـرت أنمـاط جديـدة فـي خطـاب هـذه الحـركات وتفكيرهـا. كان توجُّـه أوليفييـه روا فـي بسـطه لهـذه الأطروحـة يقـوم علـى الانطـلاق مـن سـؤال مركـزي، هـل يقـدم الإسـلام السياسـي خيـاراً بديـلًا للمجتمعـات الإسـلامية؟ جـاء الجـواب فـي نظـر روا بالإخفـاق، لاعتباريـن اثنيـن: **أولاً**، الإخفـاق الفكـري للمشـروع السياسـي لهـذه الحـركات؛ فتشـبُّثها بالقيـم الأصيلـة للمجتمـع الإسـلامي بـدون مسـايرة التطـورات المجتمعيـة المعاصـرة، أفقدهـا أحـد أهـم محركاتهـا الأساسـية فـي التعبئـة؛ **ثانيـاً**، هـو إخفـاق تاريخـي، حيـث لـم تسـتطع الحـركات الإسـلامية التـي وصلـت إلـى الحكـم، تأسـيس مجتمعـات جديـدة بقيـم إسـلامية، فبخـلاف الخطـاب الأخلاقـي السـائد تخضـع ميكانيزمـات العمـل السياسـي والاقتصـادي لهـذه الحـركات فـي جـزء كبيـر منهـا للعلمنـة؛ بيـد

(3) Olivier Roy, L'islam Mondialisé (Paris Seuil, 2002).

أن دلالات الإخفـاق هـذه في نظر روا لا تعني انحسـار انتشـار الإسـلام السياسـي، بقدر مـا تعني نكوص أطروحـة الإسـلام كأيديولوجيـا سياسـية واقتصاديـة قـادرة علـى حـل كل المشـاكل المجتمعيـة التـي يطرحها الواقع المعاصر.

وكان أوليفييـه كاريـه قبـل أوليفييـه روا قـد اسـتخدم مصطلـح مـا بعـد الإسـلاموية منـذ عـام 1991 كمـا سـبق وأشـرنا بعـد المـوت المأسـوي لتلميـذه سـورا [4] - ويكتـب روا نفسـه فـي وثيقـة بعنـوان «Le postislamisme»[5] (مـا بعـد الإسـلاموية) - أن مـن المرجـح جـداً أن يكـون أوليفييـه كاريـه «هـو أول مــن قــام بذلــك فــي عــام 1991، فــي كتابــه **اليوتوبيــا الإســلامية فــي الشــرق العربــي** (L'Utopie islamique dans l'Orient Arabe). ويتفـق كل مـن روا وكاريـه علـى الزمـن الـذي ظهـر فيـه المصطلـح لأول مـرة، علـى الرغـم مـن أنهمـا يختلفـان حـول الأهـداف وفـي وجهـات النظـر [6]. ذلـك أن كاريـه فـي كتابـه المثيـر للجـدل الـذي أصـدره عـام 1993 والـذي تحـدث فيـه عـن إطلالـة بـذور «إسـلام علمانـي»[7] فـي عـودة إلـى مـا أطلـق عليـه التـراث العظيـم للإسـلام الـذي قـام علـى العقلانيـة والفلسـفة قبـل أن تسـود التفسـيرات الأرثوذكسـية الجامـدة منـذ القـرن التاسـع عشـر، اعتبـر أن مرحلـة مـا بعـد الإسـلاموية هـي الخيـار الوحيـد الموجـود لـدى الفكـر الاجتماعـي والسياسـي الإسـلامي للهـروب مـن الفـخ الـذي وجـد نفسـه فيـه فـي العشـرينيات، منـذ بدايـة الكفـاح ضـد الاسـتعمار. فقـد كانـت هـذه المواجهـة وراء جاذبيـة مطلـب الشـريعة والعـودة إلـى الأصـول كنمـوذج تاريخـي تبنّتـه كل الحـركات الإسـلامية التـي أدّت دوراً مهمـاً فـي تاريـخ الشـرق الأوسـط منـذ السـتينيات. لكـن الفشـل فـي العـودة إلـى مثـل هـذا النمـوذج أدى إلـى ولادة إسـلام مـا بعـد الأسـلمة، الـذي سـيجد كثيراً ليسـتلهمه مـن «تقاليـد الإسـلام العظيـم» الـذي بـدأ تراجعه فـي القـرن الرابع عشـر، حيـث تـم الاعتراف حينها باسـتقلالية السـلطة السياسـية عـن السـلطات الدينيـة؛ بـل بـرزت فـي سـياقه التيـارات العقلانيـة والفلسـفية. بالتالـي، قـد نكـون نتحـدث عـن صيغـة ذاتيـة للعلمانيـة داخـل الإسـلام نفسـه حسـب

---

(4) تسنى لي التعرف على ميشال سورا المتميز في طرابلس بين الأعوام 1983 و1984 عند إعداده لدراسة ميدانية عن الإسلام السياسي وعصبيات المدينة متخذاً من حي التبانة الذي كان يشهد حينها تحولات واشتباكات دموية بقيت لسنوات طويلة بعد مقتله محور دراسات مختلفة. شكلت هذه الحادثة صدمة كبيرة للباحثين اليساريين في الغرب ومنهم أوليفييه كاريه التي عبر عنها بشكل واضح في كتابه. انظر: Olivier Carré, L'utopie islamique dans l'Orient arabe (Paris: FNSP, 1991).

(5) Olivier Roy, «Le Post-islamisme,» Revue de monde musulman et de la Méditerranée, nos. 85–86 (1999), pp. 11–30.

(6) Luz Gomez Garcia, «Post-Islamism, the Failure of an Idea: Regards on Islam and Nationalism from Khomeini's Death to the Arab Revolts,» Religion Compass, vol. 6, no. 10 (October 2012), pp. 451–466, <https://doi.org/10.1111/rec3.12002>.

(7) Olivier Carré, L'Islam laïque ou le retour à la Grande Tradition (Paris: Armand Colin,1993), p. 136.

كاريه، وهي مهمة وملحة جداً لوضع حد لمصدرين من مصادر عدم المساواة المناهضة للحداثة داخل الإسلام: وضع الأقليات وحقوق المرأة. وبحسب تعبير كاريه: «يبدو كما لو كان القرن الحادي والعشرين سيلد إسلام ما بعد الأسلمة الذي سيتبع مسار «التقليد العظيم» المنسي»[8].

سيقدم جيل كيبيل أيضاً نموذجاً تفسيرياً آخر، لأطروحة **ما بعد الإسلام السياسي** من خلال عمله الموسوم بـ **جهاد: انتشار الإسلام السياسي وانحساره** [9]، وفيه يدرس تاريخ الإسلام السياسي وحركاته (النمو، الذروة، والانحدار) من خلال مزيج من التحليل للخطاب الأيديولوجي الإسلامي والتحليل السوسيولوجي لقواعد الحركات الإسلامية. ويخلص كيبيل إلى أنه على الرغم من الزخم الذي ارتبط بهذه الحركات في حقبة الثمانينيات كأيديولوجيا تضم فئات اجتماعية مختلفة ومتكتلة حول مشترك الإسلام السياسي، فإن الأحداث التي عرفتها سنوات التسعينيات بدأت تنبئ بحالة التفكك والتراجع. وبسبب ضغوط الأنظمة القمعية والتوجس الدولي من هذه الحركات، بدأت تظهر اتجاهات فقهية من داخل هذه التنظيمات تقوم بمراجعات مع اختياراتها المتطرفة والقطع مع سنوات العمل السياسي المسلح وإنتاج اجتهادات توفيقية بين قيم الإسلام وروح الديمقراطية. وقد تتبع كيبيل بعض المؤشرات الدالة على أن الإسلاميين يتطلعون إلى أن يخلفوا وراءهم المأزق السياسي الذي وجدوا أنفسهم فيه بعد فشل الأيديولوجيا الإسلامية [10]. ووفقاً لكيبيل، كان هناك خطاب جديد قائم على الديمقراطية وحقوق الإنسان قيد الصنع بدءاً من إندونيسيا وصولاً إلى الجزائر. ولا يذكر كيبيل أياً من الأعمال المذكورة سابقاً؛ في الواقع، بل إنه لا يلجأ حتى إلى استخدام مصطلح «ما بعد الإسلاموية»، حتى وإن كان قد استخدم هذا المصطلح في مقال له نشر بالتزامن مع نشر الكتاب [11].

يمكن وصف الإسلاميين الجدد، وفقاً لروبن رايت (Robin Wright)، على النحو التالي: هم أكثر مرونة، شريحة مستنيرة، وناضجة في نظرتها السياسية وبالنسبة إليهم فإن الشريعة أولويتها القيم والأخلاق والحضارة والسياق السياسي والمقاصد النهائية في العدل والحرية والمساواة، لكن دون ربط كل حالة بنص ديني معين. إنهم يعتقدون أن

(8) Ibid., p. 21.

(9) Gilles Kepel, Jihad: Expansion et decline de l'Islamisme (Paris: Galimard, 2000).

(10) Ibid., p. 17.

(11) Gilles Kepel, «Islamisme Reconsidered: A Running Dialogue with Modernity,» Harvard International Review, vol. 22, no. 2 (2000) pp. 22–27.

الإسلام دينامي وليس مجموعة من القواعد والمبادئ الثابتة، بل هو نظام معتقدات مرجعية يمكن أن يتكيف مع العصر أو يتعايش معه، وبذلك يمكن للإسلاميين الجدد أن يكونوا تقدميين، وحتى في بعض القضايا ليبراليين، يذهب رايت إلى تصنيف الإسلام السني إلى ثلاث فئات:

- تشير الفئة الأولى إلى الإسلاموية الكلاسيكية، التي تضم في الأساس السلفيين وبعض المفكرين التقليديين المتطرفين للإخوان المسلمين مثل سيد قطب.

- تشير الفئة الثانية إلى الإسلاموية الجديدة الموصوفة أعلاه.

- الفئة الثالثة هي ما بعد الإسلاموية، حيث «يفصل أتباعها بين الخطاب الديني والدعوي من جهة والخطاب السياسي من جهة أخرى، على الرغم من أنهم لا يفصلون بين القيم الأخلاقية والسياسة»[12]، لكنهم مع ذلك لم يتبنوا العلمانية الكلاسيكية من جهة، كما لم يقوموا بالمطالبة بالدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة من جهة أخرى. لكنهم كأفراد، قد يكونون مسلمين ورعين، ويعتبرون القيم والأخلاق والفضيلة مسألة محورية في الحياة السياسية كما هي في الحياة الشخصية والعائلية. وقد جد رايت في حزب العدالة والتنمية التركي مثالاً نموذجياً لما بعد الإسلام [13].

يذهب أوليفييه روا إلى أن الرموز الإسلامية الجديدة «ستمزج أكثر فأكثر بين الحداثة التكنوقراطية والقيم المحافظة»، وأن «ثورة الإخوان المسلمين في مرحلة ما بعد الثورة العربية» قد «تضطر إلى ترجمة الأعراف الإسلامية إلى قيم محافظة أكثر عالمية، كتعزيز «القيم العائلية» والأخلاقية والفضيلة بدلاً من فرض معايير الشريعة بشكل حرفي على المرأة مثلاً»[14]. ويستخدم فرانشيسكو كافاتورا [15] مصطلح «الإسلاميين الجدد» لوصف التديُّن الجديد المرتبط بالانتفاضات العربية. ويبدو أنه لا يختلف عما يقترحه بيات في تعريفه لـ «ما بعد الإسلاموية» الذي أطلقه لتوصيف حركة الاحتجاج التي قام بها الشبان الإيرانيون عام 1996 الذين تجمعوا حول الرئيس الإصلاحي محمد خاتمي، يوضح

---

(12) Robin Wright, «Don't Fear All Islamists, Fear Salafis,» New York Times, 19/8/2012, <https://www.nytimes.com/2012/08/20/opinion/dont-fear-all-islamists-fear-salafis.html?_r=0>.

(13) Robin Wright, The Islamists are Coming: Who They Really Are (Washington, DC: Woodrow Wilson Center Press, 2012).

(14) Olivier Roy, «The New Islamists,» Foreign Policy (16 April 2012), <http://www.foreignpolicy.com/articles/2012/04/16/the_new_islamists>.

(15) Francesco Cavatorta, «The Success of «Renaissance» in Tunisia and the Complexity of Tunisian Islamism,» paper presented at: The International Political Science Association Conference, Madrid - Spain, 2012.

كافاتورتا أن هؤلاء الإسلاميين الجدد لا ينحصرون بحالات محددة بل أصبح عدد لا حصر له من الحركات الاجتماعية ومن المواطنين العاديين عوامل تغيير خلال حياتهم اليومية. فهم لا يحتاجون إلى أي نوع من الشرعية من الأعلى لممارسة حياتهم اليومية، فهم ينطلقون من تعديل أنماط العلاقات والسلوكيات الشخصية وأسلمة صيغها العملانية على مستوى تحديد فئات الحلال والحرام وتفعيل منظومة الاخلاقيات والعلاقة مع الآخر وصولاً إلى أنماط اللباس وسلوكيات الحياة اليومية، وهذا يجعل العمليات الاجتماعية معقدة للغاية ومنفصلة عن السيطرة الاستبدادية للحكام بل وحتى للأحزاب السياسية بما فيها الإسلامية [16].

في عام 2012، رأى أوليفييه روا أن الموجة الجديدة من الإسلاميين في مرحلة ما بعد الربيع العربي معتدلة ومتوافقة مع الديمقراطية، بل ذهب إلى أبعد من ذلك ليتناقض مع نظرياته السابقة من خلال الاستنتاج الذي وصل إليه: «منذ أن بدأت الانتفاضات العربية في أواخر عام 2010، أصبح الإسلام السياسي والديمقراطية أكثر ترابطاً، والجدل حول ما إذا كانت متوافقة الآن عفّى عليه الزمن تقريباً. ولا يمكن لأي منهما البقاء على قيد الحياة دون الآخر»[17]. هذه الملاحظة تحوّل كل الإسلاميين الذين يتصالحون مع الديمقراطية إلى ما بعد الإسلاميين وتحوّل الذين يرفضونها إلى القاعدة، ويعترف أيضاً بأن الإسلام السياسي لم يفشل تماماً، بقدر ما يعيد النظر في نماذجه القديمة ويعمل على تنقيحها. ومع ذلك، فإن الباحث يميزهم من الإسلاميين التقليديين، من خلال تصنيفهم كإسلاميين جدد.

صحيح أنه بسبب الثورات العربية الأخيرة، لم تعد مسألة توافق الإسلام مع الديمقراطية محور نقاش فقهي واسع وهو ما يلاحظه آصف بيات أيضاً، فقد حلت صورة جديدة من صور التديُّن، تبدو أكثر انسجاماً مع الروح الديمقراطية، إلا أن المهم وفق روا أن بعض المفكرين الإسلاميين الذين عاشوا في المنفى خلال العشرين سنة الماضية، مثل راشد الغنوشي، الشريك المؤسس لحزب النهضة التونسي، توصلوا قبل عشرين سنة تقريباً من الانتفاضات العربية إلى اجتهاد فقهي وسياسي يقول بأن الديمقراطية أداة أفضل في محاربة الدكتاتوريات من الدعوة إلى الجهاد أو الشريعة. مع ذلك سيكون من الإنصاف الإشارة إلى أن الظاهرة الإسلامية الجديدة بدأت خلال التسعينيات مع الشيخ حسن

(16) Ibid., p. 6.

(17) Olivier Roy, «Islam: The Democracy Dilemma,» <http://www.wilsoncenter.org/islamists/islam-the-democracy-dilemma-0>.

الترابي، الذي أثر في قادة جماعة الإخوان المسلمين الآخرين والناشطين في المنطقة، ومنهم الشيخ راشد الغنوشي نفسه، كما أن تجارب «الحكم الإسلامي» الأولى، بخلاف الانقلاب السوداني الذي قاده سراً الإسلاميان عمر البشير وحسن الترابي، شملت النظير التركي وتأسيس أول مشاركة حديثة من التيار الإسلامي - العلماني إذ دخل حزب الرفاه (وقبله حزب السلامة الوطني)، برئاسة الأب الروحي للإسلاميين العصريين، نجم الدين أربكان (1926 - 2011)، في ائتلاف عام 1996 مع حزب الطريق الصحيح لتانسو تشيلر، الذي أدى إلى تحرك الجيش التركي والنخبة العلمانية وحظر حزب الرفاه عام 1998. قادت الصدمة والفشل السياسي إلى مراجعة الأساليب والمواقف وفتحت الطريق إلى بروز قادة جدد أصغر سناً، كان أبرزهم رجب طيب أردوغان، رئيس بلدية إسطنبول الناجح، الذي أعاد النظر بمجمل أساليب التحالف ومهد الطريق لنسخة تركية من الإسلاموية الجديدة استطاعت أن تجتاح صناديق الانتخابات بـ 67 بالمئة من أصوات الناخبين عام 2002.

لقد جعل الإسلاميون البراغماتيون المحترفون، من أمثال رئيس الوزراء أردوغان، القضية السياسية واحدة من الدلالات المهمة التي تؤكد أن الدين مجال لا يتعارض مع السياسة والدولة، إذ رفض أردوغان أن يطلق عليه إسلاموي أو إسلامي جديد، بدلاً من ذلك يدافع عن علمانية جديدة لا تتناقض مع الإسلام[18]. ولا يعلن حزب العدالة والتنمية أو يعرِّف عن نفسه بوصفه حزباً إسلامياً أو إسلامياً جديداً، على الرغم من العلاقات الوثيقة بين أردوغان وحركات الإخوان المسلمين في الوطن العربي، والدعم الذي يبديه لقضاياهم، وتوفيره الخدمات اللوجستية لمؤتمراتهم، والدعم الأكاديمي لمؤسساتهم.

غير أن مفهوم العلمانية حسب تعريف حزب العدالة والتنمية يختلف عما هو معتمد في الأدبيات التركية التي سبق وصنفت الحزب نفسه من جانب الأغلبية في المحكمة الدستورية التركية عام 2008 على أنه «مناهض للعلمانية»، في محاولة لم تنجح لإغلاقه في ذلك الحين على هذه الأسس.

من الصعب مقارنة حزب النهضة التونسي بحزب العدالة والتنمية التركي بسبب الخلاف في التجارب التاريخية وفي الصراع الحالي بين الإسلام السياسي العربي والعلمانيين العرب، وعدم تبلور تيار ديمقراطي من جهة وضعف الخبرة من جهة ثانية،

(18) Ahmet T. Kuru, «Muslim Politics without an «Islamic State»: Can Turkey's Justice and Development Party be a Model for Arab Islamists?,» (Policy Briefing, Brookings Doha Center, 2013), <https://www.brookings.edu/research/muslim-politics-without-an-islamic-state-can-turkeys-justice-and-development-party-be-a-model-for-arab-islamists/>.

علـى الرغـم مـن أن توريلـي، وغيـره، توقـع منـذ عـام 2012 أن قـادة من طراز راشـد الغنوشـي سـتقود النهضـة إلى مسـار حزب العدالـة والتنمية وسـتحقق النجاح [19] نفسـه. إن قـادة ومفكريـن بارزين مثل الغنوشـي ويوسـف القرضـاوي وسـليم العـوا وفهمـي هويـدي وحسـن الترابـي قامـوا بتقديـم اجتهادات جديـدة حـول مسـائل الدولـة والمواطنـة والأمـة الإسـلامية والمشـاركة السياسـية تدريجياً في السـنوات العشـرين الأخيـرة، وهـو الأمـر الـذي سـيكون لـه أثـر كبيـر فـي ولادة هـذه الاتجاهـات الأيديولوجيـة ومواءمتهـا مع الشـباب المتديِّـن الجديـد، وأدوات التغيير في الثورتين التونسـية والمصرية، وتشـجيعهم علـى الانضمـام إلـى حزبهـم أو التصويـت لصالحـه فـي أول انتخابات حـرة لهم، فهـذا هو المـكان الذي يفتـرض أن ينضـم إليـه ما يسـمى «ما بعـد الإسـلاموية»، فإلـى هذه الأحـزاب التي تـم تجديدهـا حديثاً بعـد الثـورات العربيـة وفقـاً لبيـات وروا تصلـح «الإسـلاموية الجديدة» لاسـتيعاب هـذا الخليـط الجديد مـن النشـطاء «مـا بعـد الإسـلاميين» الفردييـن والأحـزاب الإسـلامية القديمـة الطـراز التي تـم تجديدها، بالإضافة إلى التطورات الأيديولوجية الأخيرة والخيارات التكتيكية.

وبالتالـي، يمكننـا أن نخلـص إلـى أن الباحثين الغربييـن المتخصصين في دراسـة الحركات الإسـلامية إنمـا يجمعـون علـى تشـكل تيار مـن «الإسـلاميين الجـدد»، بعضهـم يجد أنـه يمثل مـا يمكـن أن يطلق عليـه «مـا بعـد الإسـلامويين» أو مـا بعد الإسـلام السياسـي، فـي محاولـة للتفريق بينهمـا. أمـا المواضيع والمحـاور التـي تلخـص خصائـص هـذا الاتجـاه فيمكـن حصرهـا فـي العناصـر الخمسـة التاليـة: تجديـد التديُّن، والتدرجية، والتحديث، وإعادة تعريف القومية وتحسين العلاقات مع الغرب.

1 - صور جديدة من التديُّن

وهـي تتزايـد يوماً بعد يوم بسـبب العولمـة وثورات الإعلام ووسـائل الاتصـال والتواصـل الاجتماعي، وسـائل الإعـلام الاجتماعيـة والقنـوات الفضائيـة، التـي حولـت العالـم إلـى قريـة عالميـة تعبـر خلالهـا العـادات والثقافـات فـي جميـع أنحـاء العالـم وتظهر في ممارسـات جديـدة مـن العلمنـة المتزايدة في الحياة الخاصة والسياق الاجتماعي كما لاحظ بيات في دراسته منتصف التسعينيات.

(19) Stefano Maria Torelli, «The «Akp Model» and Tunisia's Al-Nahda: From Convergence to Competition?,» Insight Turkey, vol. 14, no. 3 (2012), pp. 65-83.

2 - المرحلية والتدرجية والبراغماتية في الأسلمة

وهـي نزعـة مكتسـبة مـن نهج واقعـي بـدأ يتكـون بالممارسـة. فالموقف مـن العلمانية على سـبيل المثـال، حسـب بيـات وروا، هـو خيار اسـتراتيجي حر أكثـر منه إجـراءً براغماتيـاً واقعياً، علـى الرغم من أن كثيـراً مـن العلمانييـن يشـككون بذلـك ويعتبرونـه مجرد خيـار تكتيكـي، إذ تركـز طبيعة هـذا الجيل الجديـد من الأحزاب السياسـية على الاسـتقطاب السياسـي الكمـي بدلاً مـن الديني العقائـدي، لذلك لم يكـن مسـتغرباً أن حزب النهضة فـي تونس، وحزب الحريـة والعدالة فـي مصر، وحزب التنميـة والعدالة فـي المغـرب، والعدالـة والتنميـة فـي تركيـا قـد فتحـوا أبوابهـم للعضويـة لأي مواطـن بغـض النظر عن دينـه. وبموجـب هـذه القواعـد الجديـدة، لا شـيء يمنـع اليهـود والمسـيحيين التونسـيين والمصرييـن والأتـراك مـن الانضمـام إلـى هذه الأحـزاب، بطبيعة الحـال، لم يكن هـذا متاحاً فـي إطار تركيبة الإسـلام السياسي التقليدي للإخوان المسلمين القديمة المعتادة.

مـع ذلـك لا ينبغي المبالغـة كما ذهـب البعـض إلى حد القـول إن هـذه الظاهرة الإسـلامية الحديثة أدت إلـى توليـد بيئة «فيها إسـلاميون سياسـيون بـلا إسـلام»[20]، بمعنى أنهـم أصبحوا سياسـيين كغيرهم من اللاعبين. ويشير أحمد كورو إلى نوعين متميزين من علمانية الدولة:

أ - العلمانية الحازمة

وهـي تتطلـب من الدولـة أن تؤدي دوراً نشـطاً فـي اسـتبعاد الدين من المجـال العام، وجعله شـأناً خاصاً (فرنسا وتركيا - حكم ما قبل حزب العدالة والتنمية - والمكسيك وتونس حتى وقت قريب).

ب - العلمانية السلبية

التـي تتطلـب مـن الدولـة أن تضطلـع بـدور سـلبي فـي اسـتيعاب الرؤيـة العامـة للديـن. إنـه النمـوذج السـائد فـي الولايـات المتحـدة، وبريطانيـا وهولنـدا والسـنغال، وغيـر ذلـك. مـا فعلـه حـزب العدالـة والتنميـة كخطـوة نصفيـة نحـو تحقيـق أهدافـه، وبمسـاعدة كبيـرة مـن حركـة غولـن، أنـه نجـح فـي تحريـك تركيـا نحـو العلمانيـة السـلبية مـن خـلال هزيمـة العلمانييـن الحازميـن فـي الانتخابـات علـى مـدى السـنوات العشـر الماضيـة، ودفعهـم إلـى الـوراء فـي المجتمـع ووسـائل الإعـلام والمؤسسـات البيروقراطيـة. هـذا مـا دافـع عنـه أردوغـان فـي زياراتـه لتونـس وليبيـا

(20) Ahmed H. Al-Rahim, «Whither Political Islam and the «Arab Spring»?,» The Hedgehog Review, vol. 13, no. 3 (2011).

ومصر عام 2011 وتسبب في مناقشات حامية مع الإسلاميين العرب وبقايا تيار الإخوان المسلمين.

لقد ذهب حزب النهضة التونسي إلى حد الموافقة على عدم إدراج الشريعة كمصدر أساسي لجميع القوانين في دستور تونس ما بعد الثورة. وقد رافق مراحل إعداد الدستور مناقشات أيديولوجية واسعة ساهم فيها كبار المفكرين الإسلاميين في مصر وتونس[21]، وفيها تم تفعيل ديناميات الاجتهاد انطلاقاً من مبدأ المصالح المرسلة كمرجع أساسي في الاجتهاد، فضلاً عن أن إطلاق منهج «المقاصد الشرعية» الذي وضعه الإمام الشاطبي (1388) وإعادة الاعتبار إليه جعل كثيراً من أفكار الغنوشي وطارق رمضان تجد القبول والانتشار وبخاصة منها ما يعتبر أن ما هو جيد للعالم وشعوبه يجب أن يكون جيداً للإسلام والعكس صحيح، كون هذا الأمر له جذور عميقة في أعمال بعض كبار فقهاء المصالح المرسلة والمقاصد الشرعية [22].

التدريج هو التغيير الذي يحدث أو يجب أن يحدث في خطوات صغيرة في السياسة والمجتمع، إذ يعتقد المتدرج أن التغييرات الصغيرة أفضل من التغييرات السريعة والفجائية، على عكس الذين لا يؤمنون بالتدريجية ويرغبون في الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي المتديِّن على الفور. معظم هذه القوى ترى خطوات الإسلاميين الجدد بالتدرج كضعف سياسي من جهة بل هي تقع في مجال «الحرام» والهرطقة كما يرى السلفيون على مختلف تياراتهم.

3 - تحديث الإسلام

التحديث في هذا السياق يعني قبول أدوات الحداثة بدون تحفّظ بما يشمل معظم مفاهيمها. فكما يلاحظ معظم الباحثين الذين رصدوا ظاهرة ما بعد الإسلام السياسي بدءاً بِرْوَا وبيات وكفاتورتا وبورغا وحتى أسبوزيتو فإن التحديث لا يعني بالضرورة التغريب،

(21) انظر: عبد الغني عماد، **الإسلاميون بين الثورة والدولة: إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013)، ص187.

(22) اتفق ابن تيمية والإمام الشاطبي وأبو حامد الغزالي على جوهر الفكرة التي عبّر عنها ابن القيم الجوزية في **أعلام الموقعين**، ج 4، ص 373... «إن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم بالقسط، فإذا ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العقل وأسفر صبحه بأي طريق كان: فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره.. والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر، بل بيّن بما شرعه من الطرق أن مقصوده: إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط ....». للمزيد، انظر: عماد، **الإسلاميون بين الثورة والدولة: إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب**، ص 143.

ذلـك أن الإسـلاميين الجـدد يجادلـون بأن الإسـلام يتوافـق مع الاختراعـات العلميـة الحديثـة ولا يتعارض مع التكنولوجيات المتطورة، إضافة إلى معظم القيم الديمقراطية والتعددية التي تنتشر من الغرب.

فـي الواقـع حافظـت الحركـة الإسـلامية التقليديـة للإخـوان المسـلمين دائمـاً علـى طموحهـا نحـو التحديـث، علـى الرغـم مـن ترددهـا فـي القيـم الغربيـة للديمقراطيـة وحقـوق الإنسـان حتـى أوائـل التسـعينيات. ثـم ظهر الإسـلاميون الجـدد مـع تبنيهم «المثيـر للجـدل» للديمقراطيـة، والدولـة الوطنية، وحقوق الأقليات والمرأة في المشاركة والحكم، وإدانة العنف والإرهاب.

وقـد رصـد بيـات وروا ميدانيـاً اسـتخدام الشـباب العربـي للشـبكات ووسـائل التواصـل الاجتماعـي، وتجمعـات الشـوارع والاحتجاجـات، واسـتخدام اللغـات الأجنبيـة، واسـتهلاك السـلع الغربيـة المتطـورة وسلاسـل الوجبات السـريعة الأمريكيـة، وما إلى ذلـك. لكن الحقيقـة الواضحة هي أن معظم الإسـلاميين المعاصريـن، بمـن فيهـم الجهاديـون السـلفيون، يسـتخدمون أدوات حديثة، بدرجـات متفاوتـة، وهم ما زالـوا يعتقـدون أن الديمقراطيـة كفـر وشـر وأداة غربية شرسـة للهيمنة، لذا فإن اسـتخدامهم للحاسـوب ووسـائط إعـلام وتواصـل اجتماعـي، وخبرتهم فـي أحدث المـاركات الغربيـة ومختلف المنتجـات لم تؤد إلى تغيير في مواقفهم الأيديولوجية.

4 - القومية الإسلامية

تسـعى الجماعـات الجهاديـة الدولية المرتبطـة بالقاعـدة وداعش وأتبـاع وأنصار حـزب التحرير إلى تثبيـت فكرة فشـل الدولـة القومية وحتميـة انهيارها وضـرورة إعادة تأسـيس الخلافة الإسـلامية العالمية الموحـدة للأمـة بأكملها، وهـي لهذه الأسـباب تتبنى أسـاليب عمل تنظيميـة عابرة للحدود. يشـمل ذلك الإخـوان المسـلمين، إذ ركـز حسـن البنـا بوضـوح على الاتحـاد الإسـلامي والدولة الإسـلامية وشـجع على تطويـر فـروع للإخوان المسـلمين فـي البلـدان المجـاورة، بما في ذلك سـورية وليبيـا ولبنان والسـودان، خـلال حياتـه. تحـدث الأيديولوجيـون الذين جـاؤوا بعـده - على سـبيل المثال، سـيد قطب وأبـو الأعلى المـودودي - بصراحـة عـن المجتمـع الإسـلامي العالمـي والدولـة الإسـلامية العابـرة للحـدود والعرقيـة والإثنية في استعادة رمزية طوباوية لنموذج الخلافة الإسلامية.

يميـل الإسـلاميون الجـدد إلـى دولنـة أنشـطتهم والتركيـز علـى سياسـة الدولـة الاجتماعيـة والخدماتيـة والحقـوق المدنيـة، مـع الإفصـاح فـي بعـض الأحيـان عـن مواقـف متضامنـة مـع القضايـا المحوريـة فـي الصراعـات العربيـة والإسـلامية، مثـل حـروب العـراق، والصـراع

العربـي - الإسـرائيلي. وبالتالـي لـم تعـد «الأمـة» هـي محـرك الخيـال السياسـي بـل أصبحـت «الدولـة» القائمـة بفعـل تقسـيمات سـايكس - بيكـو والتـي كان الإسـلام السياسـي التقليـدي علـى مـدى سـنين طويلـة يصـب اللعنات عليهـا، أصبحت هـذه الدولة التي يعيـش فيها هـؤلاء وإصلاح أوضاعها السياسـية والاقتصاديـة هـو الهـدف الأساسـي الـذي تتركـز عليـه جهودهـم دون التفكيـر بدولـة إسـلامية عابـرة للحدود.

ثانياً: ما بعد الإسلاموية من التنظير إلى النمذجة

مـا يهمنـا فـي هـذا الاسـتدراك المنهجـي، وبعيـداً مـن المدرسـة الفرنسـية، هـو محاولـة الباحـث السوسـيولوجي الأمريكـي ذي الأصـول الإيرانيـة آصـف بيـات تطويـر معالـم أطروحـة «مـا بعـد الإسـلام السياسـي» مـن خـلال بعـض مقالاتـه واعمالـه [23]، بتقديـم تعريـف منهجـي مختلـف عمّـا اتجـه اليـه أوليفييـه روا، وعـدد آخـر مـن الدارسـين الغربييـن، بـل نـراه يشـدد علـى وصفهـا درجـة تطـور وتكيُّف لحـق بالخطـاب السياسـي والحركـي لهـذه الحـركات فـي تعاملهـا مـع الواقـع السـائد. فالتحـولات المجتمعيـة والسياسـية التـي تعرفهـا الدولـة الوطنيـة المعاصـرة، أضحـت تفـرض على هذه الحـركات أن تواكبهـا بتجديـد نفسـها، وإلا سـقطت فـي الجمـود الفكـري والسـكون السياسـي، وهـو مـا قـد يـؤدي بمشـروعها إلـى الإفـلاس الكلـي [24]. يقـوم بيـات بتطويـر مقاربـة تفسـيرية مغايـرة لعمليـة التغيير في الشـرق الأوسـط، تعتمـد دراسـة دور الفئـات الحضريـة المهمشـة، مـن فقـراء الحضـر والمرأة المسـلمة والشـباب المتعولـم، في عملية التحول السياسـي والاجتماعـي [25]، وهو يتجاوز المداخل السوسـيولوجية الكلاسـيكية التـي عملت على دراسـة هذا الـدور، ليقـدم منهجية نظرية مغايـرة تعتمـد مفاهيم جديدة يمكنهـا أن تقـدم تفسـيرات أكثـر عمقـاً لهـذه التحـولات، لـذا عمـد إلى صـوغ مفهـوم «الزحـف الهادئ للمعتـاد» ومفهـوم «اللاحـركات الاجتماعيـة» ليعتمـد عليهمـا بوصفهمـا أداة فهـم أو مفاتيـح مفهوميـة لوصـف التحـولات والحراك الثوري العربي الإسـلامي وثـورات الشـارع العربي، وهما مفهومان يشـرحهما خارج كلاسيكيات السوسيولوجيا وسردياتها المعتمدة لمفهوم المجال العام [26].

---

(23) آصف بيات، **الحياة سياسة: كيف يغير بسطاء الناس الشرق الأوسط**، ترجمة أحمد زايد (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014).

(24) Asef Bayat, «The Coming of a Post-Islamist Society,» Critique: Critical Middle East Studies, vol. 5, no. 9 (1996), pp. 43–52.

(25) Asef Bayat, «What is Post-Islamism?,» ISIM Review, vol. 16 (Autumn 2005), p. 5.

(26) Asef Bayat, Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn (Stanford, CA: Stanford University Press, 2007).

لا يمكـن فهم تحولات الإسـلام السياسـي المشـار إليها إجمالاً بـ «مـا بعد الإسـلاموية»، دون التحديد السوسـيولوجي والأيديولوجـي للحاضنـة التـي خرجـت منهـا الإسـلاموية التقليديـة، إذ يـرى بيـات أن اهتمـام الإسـلاموية التقليديـة الرئيسـي يتمثـل ببنـاء مجتمـع أيديولوجـي تتحقـق فيـه مُثُـل الإسـلام المتصـورة، وأن السـيطرة علـى الدولة هـي الطريق الرئيـس لتحقيق هذه الغايـة، لأنهم يعتبـرون الدولة هـي المؤسسـة الأقـوى والأقـدر علـى إقامـة «الخيـر» ومحـو «الشـر» مـن مجتمـع المسـلمين. وبالتالي يؤكـد أن معيـار الإسـلاميين ومنظورهـم التشـريعي يقـوم على التزامـات النـاس أكثر مـن حقوقهم، وفي هـذا الإطـار، يُنظـر إلـى النـاس علـى أنهـم «رعايـا مطيعـون أكثـر مـن كونهـم مواطنيـن ذوي حقـوق». وبطبيعـة الحـال يتنـوع الإسـلاميون فـي أدواتهـم وسـبل تحقيـق هـذه الدولـة وذلـك المجتمـع بيـن الإصلاحـي السـلمي والثـوري العنيـف. لكـن ما حـدث بعد انكسـار أغلـب الحـركات الإسـلامية الجهادية فـي بلادهـا فـي حقبـة التسـعينيات، أدى إلـى تبلـور توجُّـه جديـد لـدى الإسـلاميين باتجـاه التكيف مع الديمقراطيـة والحيـاة السياسـية، وبالتالـي تكوين إسـلاموية انتخابيـة تعلـن إيمانهـا بالديمقراطية كأداة للمشاركة السياسية.

ويشـير بيـات إلـى أن خصوصية الحراك الشـعبي العربـي لا ينطبق عليهـا نظريّاً النمـوذج التحليلي الكلاسـيكي القائـم علـى مفهـوم «الحـركات الاجتماعيـة» التـي ظهـرت فـي شـرق أوروبـا وأمريـكا الشـمالية والـذي يعتمـده أغلب دارسـي الحـركات الإسـلامية الغربييـن. فهذا الحـراك بفعل السياسـات الاسـتبدادية دفـع الفاعليـن إلـى العمـل السـري والتشـظي والانشـقاق، مـا أدى إلـى ظهـور طقـوس تسـلطية للقيـادة، وافتقادهـا بالتالـي الديمقراطيـة الداخليـة، وهـو مـا دفـع بشـرائح منها إلـى البحث عـن مـلاذ آخـر، فـكان الميـدان العـام والشـوارع السياسـية التـي تجمـع النشـاط السياسـي وممارسـة الحيـاة اليوميـة. لـذا يتحـدث عـن «اللاحـركات الاجتماعيـة» حيث يسـعى إلـى تحليلهـا وبيـان هيكلها الاجتماعـي المكـوّن مـن المهمشـين ومـن الفقـراء والشـباب، ويسـتعرض صور نضـال تلك القـوى التي اعتمـدت اسـتراتيجية «الزحـف الهـادئ للمعتـاد»، و«سياسـة المـرح» بوصفهمـا آليـات تعبيـر عـن التمرد.

فـي الواقـع يقـوم بيـات بعمليـة نقـد وتفكيـك لعـدد مـن الأوهـام الشـائعة حـول عـدم قـدرة الإسـلاميين علـى التكيـف مـع الديمقراطيـة مـن جهـة وعلـى زيـف الادعـاء بوجـود علاقـة إيكولوجيـة وثقافيـة حضريـة بيـن الوسـط المعيشـي لفقـراء الحضـر فـي المناطـق المهمشـة، يـؤدي إلـى توليـد بيئـة مشـحونة بالعنـف والتطـرف والانحـراف، والميـل إلـى عـدم طاعـة القانـون والنزعـة الإسـلامية الجهاديـة. يثبـت بيـات خطـأ هـذه السـرديات بدراسـاته

السوسيولوجة والميدانية المعمقة، ويبين أن معظم الأعمال العلمية الجادة حول مناطق الفقراء بالقاهرة مثلاً، قد أثبتت أن مستوى الجريمة في العشوائيات ليس مرتفعاً عن نظيره في المناطق الأخرى، كما أن سكان التجمعات العشوائية حين يخرجون عن حدود الدولة والنظم البيروقراطية الحديثة، إنما يخرجون بهدف تحقيق درجة من الاستقلال في عملهم وحياتهم الثقافية بما يسمح لهم ببناء علاقاتهم على أساس التبادلية، والتفاوض، والثقة، وليس على أساس القواعد الرسمية، والتعاقدات. رغم كل ذلك فإن الأمر يعود في الأساس إلى أن الحداثة هي مشروع مكلف، أي أنها تتطلب القدرة على التكيف وهي أشياء لا يقدر عليها الفقراء، تماماً كما أن الأيديولوجيا تتطلب قدرات معينة لا يملكونها، الأمر الذي يدفعهم إلى الانخراط في أشكال النضال المحلية من أجل تحقيق أغراض سريعة. والأهم من كل ذلك نجدهم يميلون إلى اتباع تديُّنهم الشعبي جنباً إلى جنب مع الممارسات السياسية التي تقوم على العلاقات الشخصية الحميمة في الحياة اليومية.

يمكن تلخيص أطروحة **ما بعد الإسلام السياسي** كما يراها آصف بيات بأنها حالة تحوّل، بل هي أيضاً مشروع: هي **حالة** منبثقة من ذلك الظرف الاجتماعي والسياسي الذي يلي محاولات الإسلام السياسي التقليدي في تقديم وصفات الخلاص الجاهزة والفاشلة، حيث يستنفد جاذبيته وطاقته ومصادر شرعيته حتى بين الكثير من مؤيديه، فيعبر عن نفسه بأساليب غير منتظمة في الأطر الكلاسيكية للحركات الاجتماعية المعروفة، وهو ما يطلق عليه بيات «اللاحركات»، وهذا ما يجعلها غير خاضعة للضبط والتوجيه، وهي في الوقت نفسه ليست فوضوية، بل محاولة واعية لوضع تصور واستراتيجية لمنطق وطرائق تتجاوز منظومة «الإسلام السياسي» في المجالات الاجتماعية والسياسية والثقافية، انطلاقاً من الوعي بأوجه القصور والخلل الكامن فيها. وهي **مشروع**، ذلك أن تكلفة القيام بهذه المهمة تعني إعادة إنتاج ذاتها وهويتها وأساليب عملها ووضع التصورات المنطقية والاستراتيجيات الفعّالة التي يمكن بها تجاوز الحالة السابقة التي وصلت إلى طريق مسدود. فحالة «ما بعد الإسلام السياسي» ليست معادية للإسلام، أو غير إسلامية، ولا حتى علمانية. ولكنها تمثل مسعى أو طريقاً لدمج التديُّن بالحقوق، والإيمان بالحريات العامة، والإسلام، بالحرية الفردية. إنها محاولة لقلب مبادئ «الإسلام السياسي» الأساسية رأساً على عقب، وذلك عبر التركيز على الحقوق بدلاً من الواجبات، والتعددية بدلاً من السلطة الفردية، وربط النص الثابت المقدس بالزمن التاريخي المتحرك، والمستقبل بدلاً من الماضي. إنها تريد عقد مزاوجة للإسلام مع حق الفرد في الاختيار

والحريـة، ومـع الديمقراطيـة والحداثـة، وكسـر احتـكار الحقيقـة الدينيـة، وهـو مـا يلخـص اللبنـات الأساسية التي تقوم عليها هذه الأطروحة [27].

ركـزت دراسـة بيـات «صناعـة إيـران مـا بعـد الإسـلاموية» علـى تفسـير التحـولات التـي ألمّـت بالمجتمـع الإيرانـي في مرحلة مـا بعد الخمينيـة، وأنتجت مـا بعد إسـلاموية مغايرة لأيديولوجيـا الدولة المؤسسـة علـى ثيوقراطيـة الولـي الفقيـه، قوامها «سلسـلة مـن الحـركات الاجتماعيـة والفكريـة يقودها الشـباب والطلبـة الذيـن اخترقوا هيمنـة الأجهزة الثوريـة علـى اتحاداتهم، والنسـاء اللاتي طالبـن بإعادة تقويـم القوانيـن التـي تحد مـن حقوقهـن الشـخصية وحركتهن في المجـال العـام، والمفكـرون الدينيون الذيـن قامـوا بجهـد لإعـادة تأويل النصـوص الدينية في ضـوء الواقـع المعاصـر للمجتمع والعصـر ودعوا إلـى تجـاوز التفسـير الواحـد للمقـدس، وهـو مـا تـم التعبيـر عنـه فـي أكثـر مـن محطـة انتخابيـة بيـن المحافظين والإصلاحيين بأساليب وصيغ متنوعة»[28].

يتابـع بيات مشـروعه فـي كتاب **ما بعـد الإسـلاموية: الأوجه المتغيرة للإسـلام السياسـي**، من خلال إعـادة قـراءة تاريـخ الحـركات الإسـلامية في عـدد من بلـدان العالم الإسـلامي، مـن خلال مفهـوم ما بعد الإسـلاموية بوصفـه منظـوراً جديـداً لإعـادة تقييـم هـذه الحـركات وكشـف الديناميـات المؤثـرة فـي تحولاتهـا وتغيراتها من جهة، فضـلاً عن تحليل سـياقاتها الاجتماعية والسياسـية. شـارك في مشـروع هذا الكتـاب عـدد مـن المختصيـن فـي حـركات الإسـلام السياسـي مـن ذوي الخلفيـات والمشـارب البحثيـة المتنوعـة، قدمـوا قـراءات لتجارب عديـدة تمتد من إندونيسـيا إلى المغرب مـروراً بتركيـا ومصر بطبيعة الحـال. وعلـى أهميـة وعمق مـا تم تقديمـه في هـذا العمـل الجماعـي، إلا أن خلاصة العمل تؤشـر إلى فهـم مركّـب لمـا بعد الإسـلاموية يدل علـى ضبابية المفهـوم واختـلاف الباحثين فـي النظر إليـه. كما أن بعـض دراسـاته تعـود إلـى مرحلة مـا قبـل الانتفاضـات العربيـة، هـذا فضـلاً عـن افتقادها الاستشـراف المسـتقبلي فـي تحليلهـا للظاهـرة؛ إذ لـم يتوقـف أي منها عند مسـتقبل ما بعـد الإسـلاموية وهل تكون هـي البديـل أمـام إخفـاق الإسـلاموية السياسـية أم أن هـذا الإخفـاق سـيودي إلـى العـودة إلـى الفهـم الراديكالـي للديـن؟ إلا أن الإنصـاف يقتضـي الاعتـراف بأن عـدداً من أبحـاث الكتاب نجحت فـي تقديم أطر مغايرة ومركبة في فهم واقع الإسلام السياسي وتحولاته.

---

(27) آصف بيات، محرر، **ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي**، ترجمة محمد العربي (بيروت: دار جداول، 2015).

(28) Asef Bayat, «The Making of Post-Islamist Iran,» in: Asef Bayat, ed., Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam (New York: Oxford University Press, 2013), pp. 35-65.

مثلت هـذه الأطروحـة بصياغاتها المتنوعـة محاولـة لتقديـم باراديغـم جديـد و«نمـوذج تحليلـي» يريـد أن يقـدم تفسـيرات لمجموعـة مـن التحـولات التـي أصابـت الحـركات الإسـلامية والمجتمـع الذي تتحـرك فيـه، فضــلاً عـن طمـوح مبالـغ فيـه للتنبـؤ بمسـاراتها المسـتقبلية، فانطلقـت مجموعـة مـن الدراسـات والأبحـاث كانت صالحة لتكشـف عن نمو الحراك الإسـلاموي نحـو الحقوق المدنية، فدرسـت **إسـلام السـوق الملبـرل** [29] و**تحـولات السـوق المعولـم** [30] و**النسـوية الإسـلامية** [31]و**قضايـا المـرأة والسياسـة في ايـران** [32] والموضوعـات المتعلقة بالأقليـات [33] و**الصوفية المهمشـة** [34] وتحولات الأغنية والموسـيقى الإسـلامية، والأشـكال الجديـدة للتعبئـة والمشـاركة بيـن الشـباب [35] وظاهرة الدعـاة الجدد والإعـلام الدينـي وإعـادة الأسـلمة ومـا يعـرف بدراسـات الأرثوبراكسـيس[36] (الحجـاب والصـلاة ومظاهر اللبـاس والطعـام الحلال وكل أشـكال التديُّن المظهـري ونمط العلاقـات المرافق له... إلـخ) بهدف إظهار الأنمـاط الجديدة الصاعدة من الإسـلاموية المتعارضة مع الطبيعة الشـمولية لمشـروع الإسـلام السياسـي بصيغته الكلاسيكية إضافة إلى سيل من الأبحاث والدراسات اللافتة.

تمثـل دراسـة الباحـث السويسـري باتريـك هاينـي نموذجـاً شـيّقاً مـن هـذه الكتابـات، حيـث رصـد فـي كتابـه **إسـلام السـوق** [37] جانبـاً مغيّبـاً مـن الظاهـرة الإسـلامية المعاصـرة غفـل عنـه الدارسـون، فـي الوقـت الـذي تتنافـس فيـه وسـائل الإعـلام ومراكـز البحـث فـي الكتابـة علـى مـا يسـمى الإسـلام السياسـي. وانطلاقـاً مـن مصـر ومـروراً بإندونيسـيا وانتهـاءً بتركيـا، يحلـل **إسـلام**

(29) باتريك هايني، **إسلام السوق المُلبْرَل**، نقله إلى العربية عومرية سلطاني (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2007).

(30) Cihan Tugal, Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism (Stanford, CA: Stanford University Press, 2009).

(31) Ziba Mir-Hosseini, «Religious Modernist and the «Woman Question»,» in: Eric Hooglund, ed., Twenty Years of Islamic Revolution: Political and Social Transition in Iran since 1979 (Syracuse: Syracuse University Press, 2002), pp. 74-95.

(32) Azadeh Kian, «Woman and Politics in Post-Islamist Iran: A Gender Conscious Drive to Change,» British Journal of Middle Eastern Studies, vol. 24, no. 1 (May 1997), pp. 75–96.

(33) Christopher Buck, Paradise and Paradigm: Key Symbols in Persian Christianity and the Baha'i Faith (Albani, NY: State University of New York, 1999).

(34) Matthijs van den Bos, «Elements of Neo-traditional Sufism in Iran,» in: Martin van Bruinessen and Julia Day Howell, eds., Sufism and the «Modern» in Islam (London: I. B. Tauris, 2007), pp. 61–75.

(35) Linda Herrera and Asef Bayat, eds., Being Young and Muslim: New Cultural Politics in the Global South and North (New York: Oxford University Press, 2010).

(36) تعني في الدراسات الدينية وعلوم اللاهوت كما يستخدمها أهل الاختصاص الممارسة العملية الصحيحة. بعبارة أخرى، تنمية الوعي بالعقائد أو التعاليم التي تشدد على السلوك الصحيح أو الممارسة الصحيحة.

(37) Patrick Haenni, L'Islam de Marche: L'autre revolution conservatrice (Paris: Seuil, 2005).

السوق بزوغ صورة جديدة من صور الكينونة الإسلامية تخرج من صلب إسلام سياسي ظهر عليه التعب، أو تمر محاذية له، تشترك معه في المنبع لكنها تختلف معه في الهدف والوسيلة وتحديد مجالات العمل.

في بداية كتابه يشخّص هايني ازدياد الإسلاميين الغاضبين الذين ينتقدون في الآن نفسه الأيديولوجيات الإسلامية ليقينيتها، وبُناها التنظيمية لجمودها وقسوتها، ولكن دون أن يصل هذا الموقف بأصحابه إلى مغادرة الحقل الإسلامي، بل يدفعهم هذا إلى البحث عن طريق للخلاص الفردي وتحقيق الذات والنجاح الاقتصادي. ويثير المؤلف الانتباه إلى التنافس بين الدعاة الجدد في استثمار موجة الصحوة الإسلامية المنفلتة من قبضة التنظيمات الإسلامية والمستعصية عليها، وسعي هؤلاء الدعاة إلى إنجاز مصالحة توفيقية بين المدّ الديني والحداثة الغربية، ويحدث هذا من خلال عدّة مسائل ومعادلات دعوية تستخدم الطرائق الأمريكية في الدعاية، وتشجع ميلاد فرق موسيقية عصرية ووجوه دعوية نسائية حديثة ويستعرض أربعة سيناريوهات:

تجاوز الإسلام السياسي بصيغته الكلاسيكية حدث عندما تجمّد التديُّن النضالي وشعر المنخرطون فيه بالجمود التنظيمي، فوجدوا الحل بالانفتاح على العصر و«أسلمة» منتجاته. وهكذا يتحول الجهاد عن مكانه ليصير جهاداً إلكترونياً، ويتابع قصّة ظهور الأناشيد والمدائح الإسلامية من بداياتها الملتزمة وتعبيرها عن قضايا الأمة إلى ظهور الفرق الغنائية الحديثة التي صارت تمتهن الدعوة بالموسيقى، وفي المسار نفسه يرصد كيف انخرطت الحشمة الإسلامية وزيّها الخارجي في منطق السوق، لتنتقل من الحجاب المناضل ذي الرمزية السياسية إلى الاستهلاك الجماعي والتأثر بالموضة التي شملت الحجاب وألوانه وأنواعه وتصاميمه المحدثة وصولاً إلى ملابس البحر التي عرفت بـ«البوركيني»، هذا فضلاً عن ما يعرف بالطعام «الحلال» الذي غزا معظم عواصم العالم، بحيث أصبح هناك تطبيقات إلكترونية متخصصة ترشد المسلمين إلى عناوين محددة لشراء المنتجات. وبينت بعض الدراسات كيف أن كبرى الشركات الغذائية في الغرب انشأت خطوط إنتاج واسعة لتلبية الطلب المتزايد على هذه الأنواع، حتى وصل البزنس الغذائي الجديد حسب بعض الدراسات إلى حدود العشرين مليار دولار خلال عام 2017 في الولايات المتحدة الأمريكية وحدها، تلبية لحاجات ثمانية ملايين مسلم يعيشون فيها حسب بيانات المجلس الأمريكي لأطعمة الحلال. وفي دراسة أخرى تحدثت عن خمسة مليارات يورو سنوياً تنفق على شراء المواد الغذائية الحلال في ولاية بافاريا في ألمانيا حيث يعيش قرابة نصف مليون مسلم. بل شمل الأمر مجالات جديدة مثل السياحة

الحلال التي تخصصت فيها مؤسسات كبيرة مفتتحة نمطاً جديداً من الترفيه والأنشطة الشرعية.

يقـدم باتريـك هايني تركيـا نموذجاً إسـلامياً للاندمـاج في اقتصاد السـوق وبـروز برجوازية إسـلامية تصنـع فضاءً إعلامياً جديداً تلتقي فيـه العولمـة بالإحيائية الدينية الإسـلامية حيث تظهر قنـوات فضائية دينيـة متأثـرة بالتجربـة الإعلاميـة الإنجيليـة الأمريكيـة، ويبـرز مـن خلالهـا نجمـان مـن نجـوم الوعـظ التلفزيونـي وهمـا المصري عمـرو خالد والأندونيسـي عبد الله جمنسـتيار، فقـد اكتسـب **الأول** الطريقة مـن متابعـة الوعـاظ الأمريكيين في قنواتهـم، و**الثاني** درّبـه عليها واعظ أمريكي إنجيلي سـابق اسـتطاع مضاعفـة أعضـاء كنيسـته في عامين فقـط بفضل تقنيات التسـويق الإعلامـي، قبل أن يعتنق الإسـلام عام 1997 ويصير مستشـاراً لجمنسـتيار. وقد شـملت هذه الموجة ما يعرف بـ «البنوك والصيرفة الإسـلامية» بـل حتـى شـركات التأميـن الحـلال. فبحسـب تقريـر صـادر عـن صنـدوق النقـد الدولـي بلـغ التمويـل الإسـلامي فـي جميـع أنحـاء العالـم حـدود 3.4 تريليـون دولار نهايـة عـام 2015 وبلـغ حجـم تـداول السـندات الصادرة وفق الشـريعة الإسـلامية حسـب بنـك التنمية الإسـلامي التـي أصبح بالإمـكان تداولها في أغلب العواصم الأجنبية، ما يوازي الـ 120 مليار دولار سنوياً.

راح قانـون السـوق يفـرض نفسـه في علاقة الإسـلاميين الجـدد برجال الأعمـال والاقتصـاد، فقد وجد هـؤلاء أن السـوق هـي القنـاة الوحيـدة للتعبيـر، وأن السـوق لـم تعد وظيفتهـا الترويـج للأفـكار وإقناع الـرواد بهـا فقط، ولكـن صارت أيضاً تلبيـة طلبات الجمهور المسـتهدف وأغلبـه من البرجوازيـة المتدنية الكارهـة لكل نضـال ذي محتوى سياسـي بالمعنى الأصيـل أو بالمعنـى الدخيل. ويضـرب المؤلف المثال بتجـارة الأشـرطة الدينيـة فـي القاهـرة، التي تظهـر أن مقـاولات الإنتـاج والترويج تسـتطيع تجـاوز البنى التسـلطية الموجـودة، وتسـعى إلـى الإقنـاع مـن طريـق الإغـراء. بـل إن الوعّاظ الجـدد لا يجـدون مانعاً مـن الظهـور فـي قنـوات تجاريـة محضـة أو غيـر إسـلامية، وهـي بدورهـا تشـتري حـقّ البـثّ لأغـراض تجاريـة بحتـة. قانـون السـوق يسـتطيع إلحـاق الهزيمـة بالسـلفيين أيضـاً، فيلجـون عالـم التسـويق «التسـويق الأخلاقـي» و«التربـوي» و«الأكاديمـي» حيـث يصبـح التعليـم الحـلال مجـالاً واعـداً للبزنـس ويتحـول بيـن أيديهـم إلى شـبكات مدرسـية وجامعيـة عابرة للحـدود تـدر أرباحـاً طائلة. ومـا أن يغتني رواد هـذه السـوق حتـى تتغيـر أنمـاط معيشـتهم ونظرتهم للحيـاة ليفكـروا في توسـيع أعمالهـم خارج الحدود والهوامش التي كانوا يشغلونها وحيث يوجد الطلب على السلع العروضة.

عقيـدة الرفاهيـة تغيـرت أيضـاً، يرصـد هايني جهـد رواد إسـلام السـوق بين التقـوى والغنـى. فيبيّن كيـف أن عبد اللـه جمنسـتيار يصـرّ على أن رسـول الإسـلام كان رجل أعمـال ناجحاً، ويكتـب عمرو خالد أن الثـروة والغنـى وسـيلة لإتقـان التديُّـن وتقديم نمـاذج جيّدة مـن النجـاح، ويدافع الإسـلاميون الأتراك المقربـون مـن حـزب العدالـة والتنميـة عـن أن القـرآن الكريـم يدعـو إلـى تكديـس الثـروة وأن الفقـر يـؤدي إلـى الكفر. وفي السـياق نفسـه يؤسـس الوعـاظ المرشـدون الجـدد لعقيدتـي الرفاهيـة والتنمية الفردانيـة متأثريـن بالكاتب الأمريكي سـتيفن كوفـي صاحب الكتاب الأكثـر مبيعاً في الولايـات المتحدة الأمريكية والعالم (العادات السبع للناس الأكثر فعالية)[38].

يرصـد هاينـي توجـه الحركـة الدينيـة الليبراليـة الجديدة التي اسـتطاعت أن تشـطب مطلـب الدولة الإسـلامية مـن قائمـة الأهـداف كمـا روجـت لذلـك الحركـة الإسـلامية طويـلاً، فيرى أنهـا اسـتطاعت أن تعيـد الاعتبـار إلـى المجتمـع المدني ضـد مفهـوم الدولـة الراعيـة المهيمنة على كل شـيء واسـتطاعت إنشـاء عـدّة مشـاريع ناجحـة فـي العالـم العربـي والإسـلامي، وصـار الهـدف لديهـا إنشـاء «مجتمعـات مدينـة فاضلـة» تشـبه فـي طريقـة عملهـا المؤسسـات الدينيـة الأمريكيـة الموازيـة للحـزب الجمهـوري الأمريكـي، وتسـتطيع عقـد اتفاقيات مـع الحكومة للقيام بعـدة مشـاريع وأعمال في المجتمـع. ويضرب أمثلـة مـن تجربـة عمـرو خالـد ومشـاريعه، يخلـص المؤلـف إلـى اعتبـار إسـلام السـوق النامـي وكأنـه شـريك مثالـي للأمريكييـن فـي سياسـتهم الشـرق الأوسـطية، وأيضـاً فـي صراعهـم ضـدّ الحداثـة الـذي يجعلهم خصوماً لأوروبا عصر الأنوار والعقل العلماني ومنطق الدولة الراعية.

ناقـش حسـنول أميـن أيضـاً أطروحـة دكتـوراه بعنـوان **مـن الإسـلام إلـى مـا بعـد الإسـلاموية: دراسـة لخطـاب فكـري جديـد حـول الإسـلام والحداثـة فـي باكسـتان،** وكان بيـات عضـواً فـي لجنـة تحكيمهـا ومناقشـتها، وفيهـا تبنـى أميـن مقاربـة بيـات حـول مـا بعـد الإسـلاموية بوصفهـا حالـة ومشـروعاً يتمثـل بحـزب الوسـط فـي مصـر وحـزب العدالـة والتنميـة فـي تركيـا، راصـداً المسـارات التـي قطعتهـا لتغييـر نهجهـا مـن الإسـلاموية إلـى مـا بعـد الإسـلاموية. وعلـى هـذا الأسـاس يذهـب لدراسـة واقـع الباكسـتان منـذ أن خـط المـودودي أفـكاره المؤسسـة لتيـار

(38) **العادات السبع للناس الأكثر فاعلية**، الذي نشر لأول مرة في عام 1989، وهو عن الاعتماد على الذات، وقد بيعت منه أكثر من 25 مليون نسخة بعدما ترجم الكتاب إلى 38 لغة منذ أول ما نشر. يتعرض الكتاب لسبعة مبادئ، إذا طبقت كعادات، فإنها من المفترض أن تساعد الشخص على أن يكون أكثر فاعلية، يؤكد كوفي أنه يمكن تحقيق ذلك من طريق مواءمة النفس إلى ما يسميه «البوصلة الداخلية باتجاه الشمال» على أساس المبادئ الأساسية للأخلاقيات والطباع، حيث هو يعتقد أنها عالمية وغير محدودة زمنياً.

الإسلام السياسي مؤسساً «الجماعة الإسلامية»، وعلى غرار منهجية بيات، يعالج أمين ظواهر ما بعد الإسلاموية بوصفها غير معادية للإسلام وغير علمانية؛ ومع ذلك، تظهر أطروحته في الفصل الرابع على النقيض من ذلك، وفي الفصل السادس، حين يطالب الإسلاميين بالتخلي عن فكرة الدولة الإسلامية والشريعة الإسلامية والتركيز على الديمقراطية والمجتمع المدني والتأقلم مع القيم الغربية، التي هي قيم علمانية وليبرالية. ويتوصل في دراسته إلى خطاب الجماعة الإسلامية ونشاطها الحركي في باكستان أن مسافة ما قد رسمت بين خطاب المودودي التأسيسي ومواقف الجماعة اليوم التي لا تزال رغم ذلك بعيدة من تطوير مسارات أيديولوجية ما بعد إسلاموية على الرغم من انخراطها في اللعبة السياسية والتفاوض والمساومات حول المواقف التي أصبحت أكثر اعتدالاً مع الوقت [39].

من ناحية أخرى، ترى إحسان يلماز أن مسار «ما بعد الإسلاموية» يعدّ نموذجاً مثالياً في التاريخ التركي المعاصر، وبخاصة تأثيره في حزب العدالة والتنمية، ففي كتابها بعنوان **ما بعد ما بعد الإسلاموية: تحويل الإسلاموية التركية نحو الإسلام المدني وتأثيره المحتمل في العالم الإسلامي**، تتبع دور حركة فتح الله غولن لتغيير وجه الجماعة الإسلامية وبخاصة حزب الرفاه ليكون أكثر حداثة وحزب العدالة والتنمية ليكون في الواقع حزب ما بعد الإسلام. تشير يلماز إلى أن للإسلاميين وما بعد الإسلاميين قوتهم ومزاياهم الخاصة، ذلك أن كلاً منهم له مقارباته الخاصة التي تدعم الديمقراطية والولاء للدولة والقومية على التوالي. لذلك ليس غريباً أن يعود إسلاميو «ما بعد الإسلامية» إلى الهوية الإسلامية أو أن تتحول حركات من الإسلام السياسي إلى «ما بعد الإسلاموية» أيضاً. ومع ذلك، لا تزال مصطلحات ما بعد الإسلام غير واضحة ولا تميز بوضوح بين ما بعد الإسلامية والإسلاموية. لذلك، تتجنب يلماز مناقشة المصطلحات بدقة لكنها تؤكد تحولاً جديداً في النضال السياسي من شأنه تطوير المقاربة الإسلامية بالتركيز على حاجات الناس والمجتمع [40].

في المقابل يرى موسى في كتاباته المتعددة أن النموذج التركي ما بعد الإسلاموي صالح في ماليزيا، لكنه يؤكد أن ما بعد الإسلاموية يجب أن تكون علمنة للدين وتدعو

(39) Husnul Amin, «From Islamism to Post-Islamism: A Study of a New Intellectual Discourse on Islam and Modernity in Pakistan,» (Thesis Phd International Institute of Social Studies, The Hague, The Netherlands, 2010).

(40) Ihsan Yilmaz, «Beyond Post-Islamism: Transformation of Turkish Islamism Toward «Civil Islam» and Its Potential Influence in the Muslim World,» European Journal of Economic and Political Studies, vol. 4, no. 1 (2011), <https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1870810>.

إلـى الحـد مـن دور الديـن فـي السياسـة. وبالتالـي، فإنـه يـرى المدخـل فـي تحويـل الإسـلاموية إلى ما بعد الإسلاموية، من طريق التحول إلى العلمانية أو الليبرالية [41].

ويمكن رسم حدود التقاطع والاختلاف في المقاربة ما بعد الإسلاموية كما يلي:

- اتفـاق على فشـل الإسـلام السياسـي ومـا يطلـق عليه بعضهـم «الإسـلاموية» بـكل صورهـا، وتآكل مشـروعها القائـم علـى فكـرة شـديدة العموميـة تنـادي بالعـودة إلـى الشـريعة، وأن الإسـلام هـو الحل، دون أن تحـدد أو تتفـق علـى الطريـق إلـى ذلـك والـذي يبـدو أنـه طريـق مسـدود، لـذا كان لا بـد من بدائل.

- مـا بعـد الإسـلاموية هـي مرحلـة انتقاليـة أو مسـار تطـور لا بـد منـه بحكـم الواقـع للتحـرر مـن الأوهـام والمثاليـات، أي أنـه حالـة، وخلافـاً لما يفتـرض بيات لم يصبـح مشـروعاً بعد، ولن يصبـح، لكنها تبقى حالة للتنافس مع الحركة الإسلامية.

- مـا بعـد الإسـلاموية تختـزن ميــلاً للعلمنـة الجزئيـة عـن طريـق التمييـز والفصـل بيـن دور الدين ودور السياسـة فـي المجتمـع، لـذا هـي تفتـرض وتقتـرح الأولويـة للحقـوق والديمقراطيـة والحريـات الدينية والمدنية وتضع المستقبل والمصلحة قبل التاريخ والنصوص [42].

نلاحـظ أن مسـاحات التقاطـع والاختـلاف لا تـزال حاضـرة عند دراسـة كل حالـة وتبعاً لـكل مقاربة، فحسـب كاريـه تعتبـر ما بعد الإسـلاموية مسـار تطـور تاريخي لا بد منـه خلافـاً لمقاربة روا الـذي يراها مرحلـة انتقاليـة ترتبـط بفشـل الإسـلاموية التقليديـة ومشـروعها الطوبـاوي ومـدى الوعي بهذا الفشـل. وخلافـاً للاثنيـن يذهـب بيـات إلى أنهـا سـواء أكانت مسـار تطور تاريخـي أم مرحلـة انتقالية، مشـروطة بالفشـل والوعـي بـه، إلـى اعتبارهـا «حالـة» و«مشـروعاً» للمسـتقبل، ولأنهـا كذلك لا يـرى أنهـا معادية للإسـلام أو حتـى الإسـلاموية، وخلافـاً لزملائـه لا يـرى أنهـا تسـعى لمنافسـة الحـركات الإسـلامية أو حتى علمنـة الديـن، بقـدر ما يـرى أنهـا تمثل «حالـة» لدمـج التديُّـن بالحقـوق والإيمـان بالحريـات العامة والحداثـة بالديمقراطيـة، وهـو مـا يجعلهـا «مشـروعاً» لقلـب الأولويـات فـي «الإسـلام السياسـي» وتعديـل المرجعيـات الفكريـة الحاكمـة لأطروحتـه عبـر التركيـز علـى الحقـوق قبـل الواجبـات والتعدديـة قبـل الشـمولية، والمجتمـع قبـل الدولـة. لـذا تتضخم مسـاحات التقاطـع أو الاختـلاف تبعاً

(41) Ahmad Farouk Musa, ed., Paradigma Baru Tentang Politik Islam: Wacana Pemikiran Reformis Jilid II (Kuala Lumpur: Islamic Renaissance Front, 2014).

(42) Muhammad Atiullah Othman and Siti Noranizahafizah Boyman, «Political Islam in Islamism and Post Islamism: A Study on Islamic Renaissance Front (IRF),» International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences, vol. 8, no. 1 (2018), <http://dx.doi.org/10.6007/IJARBSS/v8-i1/3840>.

لـكل مقاربـة وترتبط بخلفيـات صاحبهـا؛ فالعلماني يرى فيهـا نزعة تعلمن ومسـار تطور خلافـاً للمتديِّن الـذي يحصرهـا فـي إطـار تصحيـح الرؤيـة والخلـل، وهـو مـا يفضـي كمـا وجدنـا فـي مقاربـات هاينـي وموسى وأمين ويلماز إلى اختلافات ومراهنات لا يخلو بعضها من أعراض الأيديولوجيا.

مـع ذلك ثمـة اتفـاق على اعتبـار «النمـوذج التركـي» مثاليـاً للمقاربـة «ما بعـد الإسـلاموية»[43] في هـذا المجـال؛ فحـزب العدالـة والتنميـة نجـح فـي التكيـف مـع النظـام العلمانـي، بـل اتبـع فـي مسـار ترسـيخ نفـوذه نهجـاً علمانيـاً واضحـاً لا يقـوم علـى المشـاركة مـع رجـال الديـن، وتخلـى عـن مطلـب «الدولـة الإسـلامية» فـي خطابـه السياسـي، وقـد كُتـب مئـات من الدراسـات عـن هـذه التجربـة. ويرى مصطفـى أكيـول فـي مقاربة لافتـة خلصت إليهـا دراسـة مقارنـة عـام 2006 أن الليبرالي التركـي يرى أن اتجـاه المجتمـع التركـي نحـو الشـريعة الإسـلامية انخفض مـن 21 بالمئـة إلـى 9 بالمئة، وتحولـت فكرة الجهـاد مـن أيديولوجيـا حربيـة إلـى جهـاد اقتصـادي، كذلك تحولـت الأدبيـات والروايـات مـن الكتابات الإسـلامية والمواضيـع الدينيـة الشـعبوية إلـى مواضيع نقـد الانحـلال الأخلاقـي العلماني، وبالتـوازي مع ذلـك يتـم انتقـاد الإسـلامويين أيضاً، مما يؤشـر إلـى تغيير فـي الثقافة الإسـلامية وتحـول أنمـاط التفكير والسـلوك لتكـون أكثـر فرديـة وتقبــلاً للحريـات الليبراليـة بعيـداً مـن الامتثـال والتقليـد. فـي ظـل هذه التحـولات وصـل حـزب العدالة والتنميـة إلى السـلطة، وبالتالـي يخلص إلى القـول إن الإسـلاميين يمكن أن يكونوا شركاء ليبراليين وعلمانيين بقدر ما يتحولون ويتغيرون إلى ما بعد الإسلاموية [44].

ثمـة كتابـات كثيـرة اسـتلهمت باراديغـم «مـا بعـد الإسـلاموية» كنمـوذج تحليلـي لظاهـرة الإسـلام السياسـي، لكـن تحليـل عدد من هذه الدراسـات كمـا يظهر معنا، يشـير إلى سـيولة هذا المفهـوم وإلى الغمـوض والالتبـاس المحيط بـه، الأمر الـذي أفضى إلى مقاربـات خلافية، والمسـألة تعود بالأسـاس إلى كيفيـة ولادة هـذا المفهـوم، والإطـار النظـري الـذي وضـع لـه بـدءاً بكاريه ومـن ثـم أوليفييـه روا وجيل كيبيـل، حيـث اختلفت مقاربـات كل منهم عـن الآخر، وذلك قبـل أن يلتقط بيـات هذا المفهـوم محاولاً تقديمه كـ «باراديغم تحليلي» على الرغم من أنه يحمل بذور تناقضات وأعطاب عُسر الولادة.

(43) Landon Thomas, «In Turkey's Example, Some See Map for Egypt,» New York Times, 5/11/2011, <http://www.nytimes.com/2011/02/06/world/middleeast/06turkey.htm> (accessed on 17 November 2015).

(44) Mustafa Akyol, «The Turkish Mode: Marching to Islamic Liberalism,» Cairo Review, vol. 4 (2012), <http://www.aucegypt.edu/GAPP/CairoReview/Lists/Articles/Attachments/150/CR4-Akyol.pdf> (accessed on 16 November 2015).

ثالثاً: الاشتباكات والاشتباهات

في الواقع أفرط الأكاديميون الغربييون كثيراً في المراهنة على أطروحة فشل الإسلام السياسي والتعويل على انبثاق مسارات «مابعدية»، وقد بقي فرنسوا بورغا وآلان روسيون من المشككين بالأساس بهذه الفرضية وكتبا في هذا الأمر محذرين من هذا الإفراط. ففي ملف حول مرحلة ما بعد الإسلاموية نشرته مجلة **إسبريت** (Esprit) في عام 2001، يتساءل فرانسوا بورغا عن صحة فكرة وُلدت من فشل الإسلام السياسي والانتصار عليه. ويتحدث بورغا عن استمرار ثبات ثلاثة عوامل ذات صلة: (أ) أسباب اجتماعية سياسية أدت إلى صعود الإسلام السياسي في المقام الأول؛ (ب) قدرة الخطاب الإسلامي على تعبئة جمهوره بمصطلحات داخلية ذاتية؛ (ج) التلاعب الذي تمارسه أنظمة مختلفة بخصوص التهديد الإسلامي. ووفقاً لبورغا، فإن المقاربة الغربية للإسلام السياسي «وقعت في كثير من التبسيط والتعميم المفرط والاختزالات الجوهرية حول الإسلام والإسلام السياسي، فقد ظلّت تكرّر الموقف نفسه، الذي اتخذته في الخمسينيات أمام صعود القوميّات، وبذلك ظلّ تفسيرها قاصراً عن فهم ظاهرة الصعود الإسلامي؛ إذ لم ترَ في بوادر الاحتجاج الإسلامي سوى مظاهر صحوة الموت لتقاليد بالية تحتضر، ولكنّ الأمر كان يتعلّق بشيء مختلف تماماً؛ ذلك أنّ هذه اللّحى، وهذه الحجب، لا تخفي وراءها كائنات غريبة هابطة إلينا من المرّيخ؛ بل إنّنا لا نستطيع أن نلصق بهؤلاء الأشخاص صفة التعصّب، أو التطرّف، فهؤلاء ليسوا سوى خلفاء للقوميّين، إنّهم اللاعبون الجدد في حلبة السياسة، وسنضطر، يوماً، إلى الاعتراف بذلك»[45]؛ فالحركات الإسلامية بالنسبة إليه هي امتداد للحركات التحررية والاستقلالية في المنطقة، لذا يجب قراءتها كحركات اجتماعية وثقافية تعبر عن تطلعات شرائح واسعة من الناس، وهي وإن امتازت بلسان إسلامي مشترك، فإنها تمتاز أيضاً بأفعال اجتماعية وسياسية مختلفة. اللسان الإسلامي المشترك أقرب إلى المفردات المعجمية (Lexique) منه إلى القواعد النحوية (Grammaire) أي أن مفردات سياسية مثل العدالة الاجتماعية والهوية والحقوق هي وسيلة لوصف الأشياء وربطها بفضاء رمزي أكثر مما هو معياري صارم، الأمر الذي يسمح بقيام مساحة مهمة للتفكير والتصرف، فنجد مثلاً مفهوم الشورى يركَّب بطرائق مختلفة باستخدام القواعد النحوية على طريقة السلفي السياسي الذي يجعل الشورى غير ملزمة وفي مواجهة إسلامي آخر يجعلها شبيهة بالديمقراطية.

---

(45) فرانسوا بورغا، **الإسلام السياسي: صوت الجنوب**، ترجمة لورين زكرى، كتاب العالم الثالث ط 2 (القاهرة: دار العالم الثالث للنشر، 2001)، ص 21.

إن تعدّد أشكال الخطاب السياسي في الأوطان الإسلامية، التي ترتبط، دائماً، بالتقاليد أكثر من ارتباطها بغيرها؛ ليس له علاقة مباشرة بالإسلام؛ بل إنّ علاقته بالإسلام السياسي أضعف، ومن ثمَّ من الممكن التمييز؛ بل الفصل، غالباً، بين أوجه السلوك التقليدية وبين الإسلام السياسي. وإذا كان تيّار الإسلام السياسي قد قام بحشد بعض فئات المجتمع التقليدي، فإنّ ذلك لا يقلّل أهميّة عمليّة التمييز الجوهريّة. فالتقليديّون، عكس الإسلام السياسي، لا يؤسّسون مشروعاً سياسيّاً حسب قول بورغا؛ لأنّهم يميلون ببساطة إلى كلّ ما هو محافظ، فالعلاقة الخاصّة القائمة بين التقليديّين والدين تنبع من أنّ السلوكيّات التقليديّة المحافظة تراهن، بطبيعتها، على الأخلاق؛ أي على حجاب المرأة، وتربية البنات، والبر بالوالدين، واحترام المراتب الاجتماعية. وعليه فإن الغرب حين يجد نفسه أمام مواقف تعارض هيمنته فإنه يلصق المسؤولية بهذا المعجم برمّته دون التساؤل عن مسؤوليته التاريخية في ذلك. ما يريد بورغا قوله أن ظاهرة الإسلام السياسي، متولّدة من واقع مركّب ومعقّد، وهي التي تصنع الإسلام الراهن على مقاسها، وليس العكس، وبالتالي فإن استخدام الإسلام السياسي لشيفرة الإسلام ومصطلحاته إنّما هي عمليّة تتمّ على مستوى اللغة فحسب، وذلك لمواجهة شيفرة أخرى غربيّة استعماريّة أساساً، وهي شيفرة قامت الأنظمة السلطوية الحاكمة بتبنيها وإعادة إنتاجها في خطابها القومي العلماني، فإذا كان الصراع يدور على مستوى الشيفرة، أو المصطلحات المستعملة لمناهضة الاستعمار الغربي من جهة، ولمناهضة القوميّة العلمانيّة التابعة له، من جهة أخرى، فالإسلام، في هذه الحالة، يصبح مجرّد هويّة يتسلّح بها الإسلام السياسي وتنظيماته المختلفة. وما يطلق عليه اسم «العنف الديني» أصبح غطاء، في معظم الأحيان، للعنف الذي تمارسه الأنظمة الحاكمة، التي تفضّل أن تقدّم خصومها، الذين يعارضونها في صورة سلبيّة وإرهابية، وذلك لتتجنّب عواقب الخسارة المحتومة في المواجهة السياسية والديمقراطية معهم. وعندما تغلق هذه الأنظمة، بهذه الطريقة، أبواب الوصول إلى الساحة السياسيّة الشرعيّة أمام تيّار الإسلام السياسي، فهي تدفعه إلى ممارسة العنف لكي تبرّر لجوءها إلى القمع لحماية كيانها.

لذلك يرى بورغا أن ما يتحدث عنه بعض الباحثين عن فشل الإسلاموية هو غير دقيق، وهو في الحقيقة فشل للإطار التفسيري الذي كان هؤلاء الباحثون يتبنونه من خلال تحويل ما هو أيديولوجي إلى يوتيوبيا، وما هو سياسي إلى إرهاب. وللدلالة على ذلك، يقول بورغا بأننا نجد، بالفعل، في رد فعل الإسلاميين على أنظمة الحكم الاستبدادي في مرحلة

مـا بعد الاسـتعمار فـي الخمسـينيات توفيقـاً بيـن الخطـاب الإسـلامي والتحديـث الاجتماعـي والليبرالية السياسية [46].

أمـا مـا يبـدو أكثـر أهميـة، وربمـا مجزيـاً، فهـو تفكيـك الأشـكال الجديـدة للاستشـراق في إطـار ما بعد الإسـلاموية لدى آلان روسـيون؛ إذ يشكك روسـيون في الباحثين السياسـيين الفرنسيين المتخصصين فـي دراسـة الإسـلام ويحـذر مـن «الثقافويـة الفطريـة» التـي نجدهـا فـي تحليـل مـا يسـمى الأجنـدة السياسـية لمرحلـة مـا بعـد الأسـلمة [47]. ويعتقـد روسـيون أن أولئـك الذيـن يجادلـون لصالـح فشـل الإسـلاموية (أي جيـل كيبيـل وأوليفيـه روا) يعملون في ظـل المنطق المشوّه نفسـه الـذي كان قد أدى بهـم فـي السـابق إلـى تعليـق أهميـة مفرطـة علـى تحليـل الواقـع السياسـي العربـي - الإسـلامي بالمصطلحـات الإسـلامية، حيـث كان كل مـن كيبيـل وروا ومـن تبنـى مقاربتهمـا يعتقـدون أن الإسـلام يحـدد أي شـيء، وأن كل شـيء يـدور ويتحـرك فـي المجتمعـات المسـلمة فـي ضـوء العقيـدة، تلـك المجتمعـات التـي لـم تعـد بعـد ذلـك «مسـلمة» بـل أصبحـت «إسـلامية» بـدلاً مـن ذلـك وفـق مصطلحاتهـم. فبالنسـبة إلـى روسـيون، يحـوِّل كل مـن كيبيـل وروا الديـن إلـى محـرك حصـري للتاريـخ والتقـدم الاجتماعـي ويختزلان كل العوامل السياسـية والاجتماعيـة والثقافية الداخليـة والخارجية بمحرك حصـري أُحادي أو شـبه أُحـادي مرجعـي، علماً أنه لا الإسـلاموية آنـذاك ولا مرحلـة ما بعد الأسـلمة الآن قـد سـادتا، فـي الواقـع، وكل ما يجري هـو حراك وتحـولات تؤشـر لاحتمالات تُبنـى عليها فرضيـات قابلة للنقض.

كتــب بورغــا مجــدداً فــي عــام 2002 حــول موضــوع **الخصوصيــة المســلمة** [48]. فــي هــذا الكتـاب، يسـتنكر بورغـا النعـرة العرقيـة للغـرب التـي تعـمّ التحليـل لمرحلـة مـا بعـد الإسـلاموية عندمــا يناقــش وجهــة النظــر عــن النمــوذج الحضــاري العالمــي الواحــد بمنطــق صــدام الحضـارات، الـذي يخلّـد «الأنـا المسـلمة القديمـة» فـي القـرن الحـادي والعشـرين [49] ويجمِّدهـا ضمــن أنمــاط وقوالــب مفصولــة عــن التطــور التاريخــي. ولأنــه مــن جهــة أخــرى يعتبــر الإسـلاموية حتـى الآن فرعـاً آخـر مـن الأصوليـة الدينيـة بالتـوازي مـع مـا يحـدث فـي اليهوديـة والمسـيحية، يسـتخف - أي الغـرب - المعتـد بنفسـه وبعرقـه بالمكونـات السياسـية والثقافيـة الإسـلامية، ويتجاهـل البنـى العميقـة لعلاقـات الاسـتعمار والهيمنـة وعـدم المسـاواة بيـن الشـمال

(46) François Burgat, «De l'islamisme au postislamisme, vie et mort d'un concept,» Esprit, no. 277 (août-septembre 2001), pp. 82–92.

(47) Alain Roussillon, «Les Islamologues dans l'impasse,» Esprit, no. 277 (août-septembre 2001), pp. 93–115.

(48) François Burgat, L'islamisme en face (Paris: La Découverte, 2007).

(49) Ibid., p. 284.

والجنوب، رافضاً الاعتراف بحقها كحركات اجتماعية وسياسية متساوية تعمل ضمن سياقات ديمقراطية للوصول إلى السلطة إلى جانب أولئك الخاضعين للأنظمة السلطوية والأنظمة القمعية. ويرحب بورغا بالمصطلحات الجديدة إذا ما كانت تؤدي إلى فهم جديد للحقائق الموجودة في متناول اليد، في حين يشكك في فائدتها علمياً لجهة تقديم مداخل تفسيرية مختلفة أو من حيث صلاحيتها كمصطلحات تواصلية جديدة، وهو ما جعله يخلص إلى القول زمن الحديث عن مرحلة ما بعد الأسلمة لم يأتِ بعد.

كان راينهارت شولز [50] على بينة باكراً جداً من المخاطر المعرفية الضمنية في الاعتماد على فكرة معينة لما بعد الإسلاموية. فبالنسبة إلى شولز، فإن الخطاب المابعدي متعدد الوظائف، إنه يفترض وجود الحاجة إلى تأدية أدوار عامة مختلفة (سياسية واجتماعية وثقافية) دون أن يعني ذلك بالضرورة وجود أيديولوجيا ثابتة. ولأنه ينأى بنفسه عن الموقف الأيديولوجي المسيَّس، تصبح بالتالي مهمة ما بعد الإسلاموية قاصرة عن التفسير الشامل للعالم وخاصة في مواجهتها لضغوط العولمة. في حين أن استمرار وجود نموذج إسلامي، ولو مُتخيّل، يعيد إنتاج صورة من صور الهوية التي ترسخ الروابط مع الدولة والجماعات والأفراد داخلها، هو تعبير عن صيغة ثقافية من صيغ مواجهة العولمة. يلاحظ شولز أن هذه الثقافة/الهوية هي الآن خالية من أي دلالات طوباوية عالمية، بل وحتى ثورية. إنها أكثر براغماتية على حد سواء، إذ تبقي على هدف إعادة بناء الدولة القومية (مثل أفغانستان، الجزائر وإندونيسيا.. من ثم تركيا تونس والمغرب وإيران... إلخ) وهو ما يعني حسب توصيفه «أن جدلية العولمة والأسلمة تنتج الأقلمة التي هي أكثر تعبيراً عن مجتمع مجزأ وهما في الحصيلة وجهان لعملة واحدة».

اللافت أن تداعيات هذه النظرية بين الأكاديميين المسلمين العرب كانت محدودة، فعدا الراحل حسام تمام الذي تأثر بها في البداية وعمل مع باتريك هايني عليها [51]، وكان - رحمه الله - صاحب اطلاع واسع على الحراك الداخلي للإسلاميين في الساحة المصرية، قلة هم الذين عملوا عليها كإطار مرجعي. ومع ذلك توصل تمام بعد سنوات إلى التحذير من الطبيعة الاختزالية لهذه الأطروحة، رغم أنه لم يرفضها تماماً، فقد أعلن اقتناعه بكثير من التحفظات التي أبداها آلان روسيون، مشيراً بكثير من الاستشراف إلى ظاهرة السلفية

(50) Reinhard Schulze, Modern History of the Islamic World (New York: New York University Press, 2000), p. 282.

(51) باتريك هايني، **إسلام السوق المُلبْرَل**، ترجمة عومرية سلطاني (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2015).

الكامنـة والتسـلفن الصاعـد [52] بأبعـاده ودلالتـه منـذ العـام 2008، لتأتـي بعدهـا مشـهدية الثـورات العربيـة لتؤكـد صـدق نبوءتـه، وبخاصـة في تحـول لافـت للسـلفية الدعوية في مصـر نحو التسـيّس مع حـزب النـور. كذلـك فعـل إسـماعيل الإسـكندراني فـي محاولـة اجتهاديـة لتقديـم طـرح نظري تفسـيري يسـتند إلـى مفهـوم اللاحـركات الاجتماعيـة الـذي ابتدعـه بيـات لفهـم سـياقات الحركـة «مـا بعـد الإسـلاموية» السـائدة فـي مصر مسترشـداً بالتنظيـر الأكاديمي للحالـة التركيـة ومقارناً بينها وبيـن الحالة الثورية الناشئة في مصر [53].

فـي هـذا السـياق تقـدم سـلوى إسـماعيل مقاربـة جديـدة تناقـش جـدوى مقولـة فشـل الإسـلام السياسـي مـن خـلال رصـد دقيـق للتحـولات التـي شـهدها الإسـلام السياسـي والثقافـة التـي يتأسـس عليهـا مشـروعه منـذ التسـعينيات والتـي تشـير إلـى علاقـة متناميـة بيـن الرأسـمالية المحليـة وصعـود تأثيـر البرجوازيـة الإسـلامية وثقافـة الاسـتهلاك وقبولهـا للكثيـر مـن قيمـه، بـل وتبريرهـا فـي إطـار الانتقـال مـن الاهتمـام بأسـلمة الدولـة إلـى أسـلمة المجتمـع، وهـو مـا يظهـر فـي ارتفـاع معـدلات التديُّـن ومظاهـره الـذي يعنـي فشـل المراهنـات علـى تطـور سـياقات العلمنـة وإخـراج الديـن مـن المجـال العـام أكثـر ممـا يعنـي فشـل الإسـلام السياسـي. لذلـك تـرى إسـماعيل أنـه لا يمكـن فهـم مسـارات التشـدد والاعتـدال داخـل الحـركات الإسـلامية إلا مـن خـلال إدراك التغييرات الكليـة والجزئيـة فـي العالـم الإسـلامي، مثـل فشـل مشـاريع التنميـة وتراجـع مسـتوى المعيشـة فـي أغلـب بلـدان الشـرق الأوسـط، ونمـو أحزمـة الفقـر والهوامـش فـي المـدن الكبـرى، كالقاهـرة والجزائـر، والتـي شـكّلت بيئـة حاضنـة للرفـض والاحتجـاج والنشـاط الإسـلاموي الـذي شـكّل بـدوره نوعـاً مـن الهيـاكل السياسـية المعارضـة والقـادرة علـى المنافسـة، التـي وإن اسـتخدم بعضهـا العنـف وتعـرض بسـببه للقمـع، فـإن بنيانهـا الأساسـي بقـي فـي منـأى عنـه ممتلـكاً قـدرة متناميـة علـى الحشـد والتعبئـة علـى المسـتوى الشـعبي [54]. وهـذا مـا ذهبـت إليـه اسـماعيل فـي دراسـة أخـرى عـن العنـف فـي سـورية [55] حيـث بيَّنـت كيـف أن الحكـم الـذي يتأسـس علـى العنـف المنظم والمؤطـر قانونيـاً، يرتـب ويهيـكل العلاقـات بيـن المواطنيـن والنظـام ويشـكل الحيـاة السياسـية

(52) حسام تمام، «ما بعد الإسلام السياسي،» **الحوار المتمدن**، العدد 2391 (1 أيلول/سبتمبر 2008)، <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=145747&r=0>

(53) إسماعيل الإسكندراني، **الثورة المصرية كحركة بعد إسلاموية: دراسة مفاهيمية تفسيرية للحالة العربية الراهنة**، سلسلة مراصد؛ كراسات علمية 8 (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، وحدة الدراسات المستقبلية، 2012).

(54) Salwa Ismail, Rethinking Islamist Politics: Culture, The State and Islamism, Library of Modern Middle East Studies (London: I. B. Tauris, 2006).

(55) Salwa Ismail, The Rule of Violence Subjectivity, Memory and Government in Syria (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2018).

وثقافتهـا، بـدءاً مـن تحليلهـا المتميـز للمتخيـل الاجتماعـي السـوري وصـولاً إلـى الممارسـات اليوميـة فـي المدرسـة والعمـل والعلاقـات المتبادلـة، وهـو تحليـل يعيـد ترتيـب وتشـكيل مـا سـبق وكتبـه ميشـيل سـورا بمنهجيـة جديـدة تقـوم علـى تحليـل مضمـون نصـوص كتبهـا سـوريون وتجارب عاشـها بعضهـم فـي السـجون والمعتقـلات. هـذا التحليـل الـذي يعيـد الاعتبـار إلـى الأسـاس السوسـيولوجي والسـياق المجتمعـي الـذي يقوم عليه الإسـلام السياسـي بعد أن تـم التركيز طويـلاً على البعـد الديني والأيديولوجـي، بدأ يجد المزيد من الاهتمـام بين أعداد متزايدة من الأكاديميين.

بالعمـوم، جـاءت الانتفاضـات العربيـة بمحـاولات تغييـر جديـة فـي البنيـة السياسـية تخـرق ما هو سـائد دون اللجـوء إلـى العنف فـي البداية، ومـن جهة ثانيـة وجد الفاعلون السياسـيون في مسـارات ما بعـد الإسـلاموية أنفسـهم محاصريـن وعالقيـن فـي فخ الأنظمـة الاسـتبدادية ومنطقهـا الشـمولي وتغول ومؤسسـاتها الأمنيـة مـن جهـة، والمعارضـة الإسـلاموية المتشـددة ومنطقهـا الحصـري معطوفـاً علـى تدخـلات خارجيـة ذات شـهية مفتوحـة من جهـة أخـرى، خرجت تونس مـن هذا المـأزق بأقـل الاضرار، إلا أن الحصيلـة كانـت سلسـلة طويلـة مـن الإخفاقات، تبـدأ بتجربة مصـر ولا تنتهـي بالمقتلة السـورية العراقيـة، وفيهـا يعتقـد كل مـن النقـاد والمدافعيـن عن مرحلـة ما بعد الأسـلمة علـى حد سـواء بأن ما يسمى الربيع العربي يثبت أن نظريتهم على حق.

المهـم فـي تقديـري أن انتفاضـات الربيـع العربـي 2011 كشـفت مـا عجـز هـذا النمـوذج التحليلي عـن تصـوره. صحيح أن ما أنتجه كشـف بشـكل أولي عن نمـو الحراك الإسـلاموي نحو الحقـوق المدنية، ونجـح فـي تظهيـر الأنمـاط المدنيـة والديمقراطيـة الجديـدة الصاعـدة مـن الإسـلاموية المتعارضـة مـع الطبيعة الشـمولية لمشـروع الإسـلام السياسـي بصيغته الكلاسـيكية. إلا أن هذا النوع من الدراسـات أدى إلـى التركيـز علـى الهوامـش وتفتيـت التحليـل وإفراغـه مـن المعنـى والدلالـة وفتـح المجـال لإمـكان تزييـف الوعـي للقبول باسـتبدال الحقـوق السياسـية ببعض فئـات الحقوق المدنيـة، وهو مـا تبين خطأ المراهنة عليه مع الشرارة الأولى لانتفاضة الشباب العربي.

والواقـع أن مقاربة مفهوم السياسـة وموقعها في مشـروع الإسـلام السياسـي، وبالتالـي الفهم الدقيق لمعنـى السياسـة ومنطقهـا فـي مشـروعه، لا تتأسـس علـى مرجعيـة وضعيـة بالكامـل كمـا أنـه لا تنبني علـى أسـاس «تحليـل الواقـع وحاجاتـه» فقـط وتحديـد البرامـج السياسـية والاجتماعيـة والاقتصادية في ضوء ذلك، كما هو متعارف عليه لدى الحركات والأحزاب التقليدية بل وفق منطق مغاير.

إن السياسة بالنسبة إلى الحركة الإسلامية من لوازم الدعوة وضروراتها المركزية، بمعنى أنها شرط وجودي. ولأنها كذلك يصبح تعريف الإسلام مدمغاً بالدولة، الشعار الأثير لديهم - الإسلام دين ودولة - وتصبح بالتالي الدعوة والدولة كينونة بنيوية واحدة، والنموذج الوحيد للدولة الذي حافظ الإسلاميون على طهارته بقي في حدود «النموذج المثالي» الذي تم استمداده من المدونة التاريخية الفقهية، متمثلاً بتجربة النبي محمد والخلافة الراشدة، دون أن يتعرض هذا النموذج لبحث منهجي يوضح أسباب الانحراف عنه في التجربة السياسية التاريخية من جهة وما ترتب عليه من جهة أخرى، ودون أن يتم تطوير هذا النموذج وتحديثه، وهو ما أتاح بقاءه واستمراره كطوبى رغم كثير من الاختلافات والرؤى حوله بين تيارات ومدارس فقهية عديدة، قادت إلى شيْد فرضيات تاريخية ومعرفية متعددة وأسهمت في توليد إشكاليات أخرى متتالية، أهمها ذلك التطابق في المخيال الإسلامي ما بين مفهومي الأمة والدولة.

المسألة في نظر الحركات الإسلامية تتعلق بطبيعة الإسلام نفسه بوصفه نظاماً شاملاً يتسع لكل شؤون الحياة كما يقول حسن البنا: «الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً، فهو دين ووطن، أو حكومة وأمة. وهو خلق وقوة أو رحمة وعدالة. هو ثقافة وقانون، أو علم وقضاء. وهو مادة وثروة أو كسب وغنى. وهو جهاد ودعوة، أو جيش وفكرة. كما هو عقيدة صادقة وعبادة»[56]. من هنا يبدأ البنا سجاله برفض أي فصل بين الدين والسياسة، معتبراً هذه العلاقة بمثابة الأصل الأساسي الذي تم تضييعه. والجديد عنده الذي سلك فيه منهجاً مخالفاً ومفارقاً للاتجاه الراسخ والشائع لدى علماء أهل السنَّة والجماعة قديماً وحديثاً، هو اعتباره الحكم والسياسة «من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع، فالإسلام حكم وتنفيذ، كما هو تشريع وتعليم، كما هو قانون وقضاء»[57]. في الواقع يطلق حسن البنا في هذا القول مشروع الإسلام السياسي، فهو أول المفكرين المسلمين السنة المعاصرين الذين رفعوا المسألة السياسية إلى مصاف المسائل العقدية، حيث أصبح شعار «الإسلام دين ودولة» شعاراً ثابتاً مسلماً به في كتابات غالبية التيارات الإسلامية والمفكرين الإسلاميين، بل أسبغ عليه طابعاً قدسياً وإلهياً لقطع الطريق على أي محاولة تساؤل حوله أو حول الديني والسياسي في الإسلام وحدود العلاقة بينهما، وهذا ما أدى إلى التقاطع مع الموقف الفقهي الشيعي في مسألة الإمامة وأصوليتها الدينية في الإسلام.

---

(56) حسن البنا، **مجموعة الرسائل** (بيروت: المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، 1984)، ص 7.

(57) المصدر نفسه، ص 272.

لا جدال في أن حسن البنا هو مؤسس أطروحة «الدولة الإسلامية»، وهو في طرحه هذا إنما عبر عن تلك النزعة الواقعية التي يتميز بها، إذ هو لم يجعل شعاره موضوع «**الخلافة وإحياؤها**» كما فعل أستاذه محمد رشيد رضا، وإنما حاول شق مسار وتأسيس طريق متدرج وبراغماتي يفضي إلى مضمونها ويقيم الكثير من ملامحها وصورتها، إلا أن تلاميذه لم يتمتعوا بالمرونة الفكرية الكافية لتطوير أطروحته، فنجد عبد القادر عودة، أحد أبرز الشخصيات الفكرية والقانونية، الذي تركت أعماله أثراً مهماً في التراث الفكري للإخوان المسلمين، يذهب إلى القول إن الإسلام «مزج الدين بالدولة، ومزج الدولة بالدين، حتى لا يمكن التفريق بينهما، وحتى أصبحت الدولة في الإسلام هي الدين، وأصبح الدين في الإسلام هو الدولة»[58]. ومع سيد قطب تذهب الأطروحة إلى بعدها الأقصى حيث القطيعة التامة والكاملة مع الجاهلية المعاصرة كدولة ومجتمع وضرورة إعلان حاكمية الله بمعناها «الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها... لإقامة مملكة الله في الأرض... التي تقوم بانتزاع السلطان من أيدي مغتصبيه من العباد، ورده إلى الله وحده، وسيادة الشريعة الإلهية وإلغاء القوانين البشرية»[59] . في الخلاصة صارت الدولة في كلاسيكيات الإسلام السياسي محور مشروعه على الرغم من أن النصوص المرجعية الإسلامية لا تدل على وجود نظام حكم جاهز ومجمع عليه قديماً وحديثاً، وقد بقي هذا الموضوع من أكثر المسائل الخاضعة للاجتهاد والمراجعة والاختلاف، والموكولة إلى التوافق العام.

لم تعد الدولة الدولة ظاهرة تاريخية طوَّر الإنسان صيغها وأشكالها بحكم أنه مدني بطبعه، ولم تعد شؤونها أمراً تدبيرياً يتعلق بالمصالح المتغيرة والمتحولة، بقدر ما أصبحت تكليفاً شرعياً إلهياً يتصل بالضرورات التي يقوم الدين عليها أكثر من اتصاله بمقاصد الدين والشريعة وضرورتها لتحقيق مصالح الناس الضرورية والحاجية والتحسينية، والتي جاءت حسب الفقه الشاطبي، «اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على هذه الضروريات الخمس، وهي: الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل»[60]. ولم تكن الدولة بينهم إلا بوصفها أمراً تدبيرياً لحفظ هذه المقاصد [61]. في

---

(58) عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، [د. ت.]) والكتاب صدرت طبعته الأولى عام 1951 والثانية عام 1967، ونحن نعتمد في هذه الدراسة طبعة مؤسسة الرسالة وهي بدون تاريخ)، ص 83.

(59) سيد قطب، **معالم في الطريق** (القاهرة: دار الشروق، 1983)، ص 68.

(60) إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات**، ج 1، ص 31.

(61) انظر: عماد، **الإسلاميون بين الثورة والدولة: إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب.**

الخلاصة يمكن القول إن خطاب «الدولة الإسلامية» الذي تمركز حوله المشروع الإسلامي الحركي طيلة السنوات الماضية يحيلنا اليوم مباشرة إلى نمطين من التفكير:

يتمثل **الأول** باستعادة ما تحقق في الماضي بوصفه «النموذج المثالي» وهو ما لا يمكن استعادته.

والنمط **الثاني** يحيلنا على صيغ ونماذج عديدة معاصرة أنتجتها التجربة وصقلتها الخبرات وأغنتها الاجتهادات، حاولت وتحاول التحقق في أكثر من مكان في عالمنا الإسلامي (ويبدو النموذجان التركي والإيراني الأكثر حضوراً خارج الوطن العربي اليوم)، ولكل منها خصوصيته وشروطه.

لكن اللافت أن الإسلام السياسي العربي في عمومه لا يزال قليل الاهتمام من حيث التنظير والفهم للماهية السياسية والبراغماتية للدولة، أو على الأقل يخفض أهميتها وأولويتها، لصالح الماهية الأخلاقية والدعوية إلى حد ما، وهو ما يجعل الدولة «أداة قابلة للتملك» والاستعمال في مشروع يغلب عليه البعد الأيديولوجي الدعوي، وهو على أي حال ما كانت تفعله القوى السياسية (القومية والعلمانية...) التي حكمت الوطن العربي ولا تزال. لكن تجارب واجتهادات واعدة بدأت مع الانتفاضات العربية أنتجت مرجعيات فكرية وصيغاً «تركيبية» أخرى حاولت التوفيق بين منتجات الفكر السياسي الإنساني الحديث والمرجعية الإسلامية، أخذت تشق طريقها خارج مسارات الإسلاموية السياسية التقليدية.

ثمة وجه آخر من وجوه الإشكالية التي طرحها اندراج الإسلاميين في السياسة، فضلاً عن وصولهم إلى السلطة في بعض البلدان العربية، وتتعلق بالدين والسياسة بالعموم وليس بالدولة حصراً. ووجه التعقيد يظهر أيضاً على أكثر من صعيد:

- **أولها** يتعلق بأن الدولة تعبير سياسي ومؤسسي عن المجتمع يتألف قوامه من قيادات وكوادر إدارية وفنية وبيروقراطية محترفة موظفة ومتفرغة، مهمتها الأساسية رعاية المصلحة العامة، لذلك يعتبر دخول التحزب الديني (أو السياسي والأيديولوجي) في منهجية أداء الدولة لوظيفتها مخلّاً بشرط عدالتها. لذلك تكتسب أطروحة الفصل بين حقلَي الدين والدولة والتمييز بين مقاصد كل منها وحقل اشتغاله مدخلاً ضرورياً للحد من التحيزات التي يسببها الدمج بين الحقلين والذي يؤدي إلى إفقار شَرطي العدالة والمساواة بوصفهما شروط لازمة.

- **ثانيها** يتعلق بأن السياسة صعيد مختلف، على الرغم من أنها تعنى بدراسة أصول الحكم وتنظيم شؤون الدولة وما إلى ذلك، إلا أنها تمثل في حصيلتها أفكاراً يريدها الناس في مجتمع معين يشاركون في صنعه، والأفكار السياسية في غالبها تستلهم قيم المجتمع وتراثه وعقائده وتستهدف كسب تأييده وبالتالي ليس واقعياً مطالبة الفاعلين السياسيين أياً كان اتجاههم أن يتخلوا عن قناعاتهم ومشاعرهم في اللحظة التي يقررون فيها الخوض في العمل السياسي. إن هذا يتعارض مع حرية الاعتقاد والتفكير والاجتماع والتعبير والتنظيم التي أصبحت حقوقاً ثابتة للإنسان بموجب مواثيق دولية متوافق عليها، فضلاً عن أنه غير ممكن موضوعياً وواقعياً.

لذلك سنجد دوماً وبالضرورة أحزاباً وتيارات سياسية تتخذ من الدين مرجعية لها، حتى لو كانت لها مواقف نظرية ضد النظام الديمقراطي الليبرالي، ويجب الاعتراف بحقها في التنظيم والرعاية والمشاركة في الانتخابات وتقنين ممارستها السياسية. هذا الاعتراف لا ينفي عملياً الإشكاليات الناتجة من ذلك نظراً إلى المؤثرات القوية للدين في مجتمعاتنا، وبخاصة في المناطق المتنوعة طائفياً ومذهبياً.

والواقع أنه لدى الإسلاميين، أو بعضهم، حساسية بالغة من مقولة فصل السياسة عن الدين التي يطرحها بعض العلمانيين على نحو متعسف لتشمل جوهر الممارسة السياسية وحرية المعتقد والرأي. كما أنه لدى العلمانيين أو بعضهم حساسية مشابهة من الاستخدام المكثف للمصطلحات الدينية في العمل السياسي. المشكلة أن الدعوة إلى الفصل التام بين الحقلين السياسي والديني جاءت ضمن «مواريث» الفكر الغربي، حيث نبتت العلمانية معه في مناخ الصراع مع السلطة الكنسية الدينية، وبقيت فكرة نظرية وشهدت تطبيقات واجتهادات مختلفة، إذ لم يستطع أحد أن يمنع البشر عموماً من استلهام القيم الدينية في ممارستهم للعمل السياسي، وبالتالي صياغة مواقفهم السياسية في كل الأنظمة والقوانين والتشريعات في ضوء معتقداتهم وقيمهم الأخلاقية التي يقدسونها. وحصيلة التجربة العملية في المجتمعات الغربية تؤيد هذا الرأي. فادعاء الفصل التام شعار غير موضوعي لعدم واقعيته، ذلك أن الأطروحة السياسية، أياً كانت، تحتاج لكي يكتب لها النجاح إلى أن تحظى بتأييد مجتمعها، ولن تتمكن من ذلك إذا كان مضمونها يتناقض مع ثقافته وعقائده وأخلاقياته، وهذا الأمر يطرح جدوى الحديث عن «القطع المعرفي» بين حقلين ثبت أن التداخل بينهما يستعصي على الفصل التام، وهو ما يدفع إلى البحث عن مداخل منهجية لتنظيم التداخل وضبطه.

رابعاً: انكسار الاحلام وانبناء النماذج

هـل يعني فشـل الإسـلام السياسـي موتـه ونهايتـه؟ أم أن الأفـكار لا تموت بقـدر ما تتحـول وتتطور فـي ضـوء التجـارب التـي تتراكـم لتحويلهـا إلـى واقـع؟ وبالتالـي يصبـح الحديـث عـن المـوت والنهايـة لا معنـى لـه كمـا يدخـل الحديث عـن الفشـل أو النجاح فـي إطـار المنظـور النسـبي؟ بتقديـري ينبغي الاعتـراف أولاً بـأن حركـة الأفـكار تصيبها تحـولات بنيوية في مسـاراتها، سـواء أصابهـا الفشـل أم النجاح؛ فقانـون الحيـاة لا يعـرف الثبـات لأنه فـي حركـة دائمة. وقـوة أية أطروحـة فكريـة تقاس بمـدى قدرتها علـى زحزحـة البدائـل وتفكيكهـا. وكمـا اكتسـب الإسـلام السياسـي بنسـخته التقليديـة قوتـه مـن فشـل المشـاريع القوميـة والتنمويـة التـي سـبقته مقدمـاً نفسـه تحـت عنـوان «الإسـلام هـو الحـل» كبديـل وكمشـروع واعـد وصاعـد، ورغـم فشـله فـي تحقيـق وعـوده إلا أن البدائـل الأخـرى المطروحـة اليـوم لا تبدو مشجعة على الإطلاق، وبخاصة في نماذجها السلطوية المتحققة في وطننا العربي.

فـي المقابل تبـدو النماذج المتحققة التي تسـتلهم تحولات الإسـلام السياسـي على قاعـدة الاندماج بالخيـار الديمقراطـي والدولـة المدنية والفصـل بين الدعوي والسياسـي في كل من التجربـة التي عرفتها تركيـا وتونـس والمغـرب تشـير إلـى نجاحـات تقتـرب بكيفيـة خاصـة مـن جوهـر فكرة مـا بعد الإسـلام السياسي.

ففـي تركيـا تمثـل تجربـة الحركة الإسـلامية تجربة غنيـة؛ فهي تجربة سياسـية رغـم الخلفيـة الدينية لقـادة حـزب الرفـاه ثـم العدالـة والتنميـة. فالفـارق بيـن نجم الديـن أربـكان وأردوغـان ليس فارقـاً بين قيـادات محافظـة وأخـرى إصلاحيـة أو شـابة، بـل هـو فـارق فـي الخيـارات البراغماتيـة والبدائـل التـي قدمهـا كل منهمـا علـى مسـتوى التنميـة الاقتصاديـة والحريـات فـي مواجهـة الدولـة العميقـة وميولهـا العسكرية[62].

وفــي الحالــة التونســية، بلــد خيــر الديــن التونســي صاحــب **أقــوم المســالك** والطاهر بــن عاشــور والإرث النهضــوي التنويــري، نلمــس يومــاً بعــد يــوم نجــاح حركــة النهضــة فــي عمليــة إدمــاج البعــد الديمقراطــي فــي بنيــة الفكــر الإســلامي والممارســة السياســية والمجتمعيــة وكيــف انتقلــت مــن موقــع المعارضــة والتهميــش إلــى موقــع الســلطة، مؤكــدة علــى قبــول التداوليــة والتشــاركية التــي هــي أســاس وجوهــر الممارســة الديمقراطيــة التــي طالمــا جــرى التشــكيك فــي صــدق التــزام الإســلاميين بهــا. وهــي تجربــة تؤكــد فــي خلاصاتهــا ومســاراتها وبرامجهــا أن مــا

---

(62) لمزيد من التفصيل، انظر مقارنة بين التجربتين التركية والإيرانية في: عماد، **الإسلاميون بين الثورة والدولة: إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب**، ص 244.

بعـد الإسـلام السياسـي يقطـع مـع مرحلـة وأطروحـات سـابقة تمركـزت فـي خطابهـا الدعـوي على مرجعية الدولة وليس المجتمع.

وفـي الحالـة المغربيـة نجـد تطـوراً مشـابهاً علـى خـط الاندمـاج بالسياسـة، فمـن حركـة الشـبيبة وخطابهـا القطبـي إلـى الحركـة الإسـلامية المنخرطـة في العمـل السياسـي والملتزمـة بقواعده الأساسـية (حـزب العدالـة والتنميـة) أو نابـذة للعنـف وقابلـة للتعدديـة رغـم الاختـلاف مـع الدولـة (العـدل والإحسـان) بمـا يؤكـد فرضيـة تطويـر مسـار الإسـلاموية التقليديـة نحو صيـغ جديـدة تتجـاوز القديمة. ومـا كان نجـاح حـزب العدالـة في الوصـول إلى قيـادة الحكومة ليتـم (2011) لـولا المراجعـات الفكرية الجذرية الحاكمة لنظرته للنظام السياسي المغربي ومشروعيته التاريخية.

هـذا فضـلاً عـن أن التجـارب الثـلاث، إضافـة إلـى قيامهـا بمهمـة توطيـن الديمقراطيـة فـي صميم الأطروحـة السياسـية الإسـلامية التـي تروّجهـا والنمـوذج الـذي تعتمـده، والـذي يعتبـر إضافـة نوعيـة مختلفـة عن الإسـلام السياسـي التقليـدي الذي سـاد كمنظومة عمـل وتفكير منـذ مطلع القـرن الماضي، فقـد حولتـه إلى ثقافة مؤسسـية داخـل تركيبتهـا التنظيميـة الحديثـة ومؤسسـاتها القيادية حيـث تجري عمليـات المسـاءلة والرقابـة واختيـار القيـادات وترشـيحها، وهـو أسـلوب يحـاول أن يتحـرر مـن وطـأة الأطـر الأبويـة والمشـيخية التـي كانـت معتمـدة لديهـم وتحاكـي فلسـفة الدمـج بيـن العمـل الدعـوي والسياسي من جهة وتنسجم مع طبيعة المجتمع وبنيته التقليدية من جهة أخرى.

لكـن وقائـع المشـهد السياسـي اليـوم تفيـض بانقسـامات مذهبيـة يعيشـها الإسـلام السياسـي علـى وقـع صراعـات هوياتية ومسيَّسـة تعيد إحيـاء ولاءات وعصبيات ما قبـل الدولة ولتذكرنـا بتلك الصفحات السـود مـن تاريـخ الاحتـراب الإسـلامي المذهبي المسـيَّس، الـذي يتجلى في أكثـر من مكان مـع ظاهرة الميليشـيات الطائفية المسـلحة بدءاً بتنظيم داعش وانتهاء بالميليشـيات المتمذهبة والإسـلام الطقوسي الدوغمائـي، حيـث تحولـت وللأسـف الشـديد الرايـات المذهبيـة إلـى هويـات قاتلـة نابـذة للاختـلاف والتنوع.

لذلـك مـن المبكـر فـي تقديـري إطـلاق الأحـكام واختـزال المشـهد الإسـلامي السياسـي بأطروحـة الفشـل أو النجـاح، والترويـج للخطـاب «المابعـدي»، ذلـك أن مثـل هـذه التصنيفـات سـتبقى عرضـة لانتقـادات منهجيـة، وبخاصـة إذا مـا فهمنـا الإسـلام السياسـي، علـى الأقـل فـي أحـد تعبيراتـه بأنـه تمـرّد علـى الدولـة الحديثـة برمتهـا، علـى حاكميتهـا ووضعيتهـا وعلـى محاكاتهـا للحداثـة الغربيـة. لـذا سـيظل هنـاك دائمـاً إسـلام سياسـي احتجاجـي خـارج فكـرة الدولـة الحديثـة ورافـض لهـا، فـي الوقـت نفسـه الـذي تتطـور فيـه رؤى وصيـغ إسـلامية جديـدة

تتجـاوز إشـكاليات التجـارب السـابقة لتبنـي علـى مـا بعدهـا، وهو مـا يطـرح أبعـاداً مختلفة للإشـكالية تجعلها مشروطة بمتغيِّرين:

- **الأول** يتعلـق بكيفيـة تعامـل الدولـة الممتنعـة أساسـاً علـى الإسـلام السياسـي، مع هـذا الاحتجاج والرفض.

- **والثاني** يتعلق بأساليب تعبير الإسلام السياسي عن هذا الرفض.

والواقـع أن التجربـة أثبتـت فـي أكثـر مـن مـكان أنـه كلمـا انفتحـت إمكانيـات المشـاركة ومداخل الدمج السياسـي للقـوى المحافظة والمتشـددة دينياً وأيديولوجيـاً، ارتفعت بالتالي إمكانيـات «إخراجها» عن سـياقها الأيديولوجي المتشـدد وترشـيد سـلوكها السياسـي. ومردّ ذلك إلـى الميل الفطـري والطبيعي لـدى الفاعليـن الاجتماعيين والسياسـيين لإبداء قدر مـن المرونة في خطابهم وممارسـتهم، ولـو تكتيكياً فـي البدايـة، مـن أجل تعظيـم مكاسـبهم وحماية مصالحهـم وزيـادة تأثيرهم فـي «المجال العـام». وقد جـرى اختبـار هـذه الفرضيـة أمبيريقياً فـي كثير من الحـالات، فـي الدراسـات السوسـيوبوليتيكية، في ما بـات يعـرف اليوم بجدليـة: «الدمج والاعتـدال مقابل الإقصاء والتشـدد»، وثبـت أنها تتمتـع بدرجة عالية مـن الاحتماليـة[63]. وهو مسـار ثبت مع بعض الحركات الإسـلامية التي اسـتطاعت أن تتكيـف مع النظام الديمقراطـي وأن تتحـول إلـى قـوة ديمقراطيـة معارضـة، بـل ومشـاركة، في الحكـم في بلـدان مختلفة، وهـو أمر يشـبه المسـار الـذي دخلـت فيه الأحـزاب الشـيوعية، بـل والشـمولية واليمينيـة المؤدلجة في أوروبا الغربية بعد الحرب العالمية الثانية [64].

يمكــن أن نخلــص إلــى تأكيــد مــا أثبتتــه دراســات متعــددة حــول العلاقــة الموضوعيــة بيــن الفاعليــن السياســيين ومجمــل الشــروط المتوافــرة فــي الحقــل الاجتماعــي والسياســي المحيــط بهــم. فالإقصــاء أو التهميــش الــذي يتعــرض لــه أي فريــق أو مكــوّن سياســي ينعكــس تشــدداً فــي خطابــه، فــي حيــن أن أول مخرجــات الاندمــاج والمشــاركة فــي العمليــة السياســية يتمثــل بانخفــاض حــدَّة التشــدد وبــولادة مســيرة الاعتــدال (مشــاركة ودمــج = اعتــدال)[65]. وبالتالــي تخلــص هــذه الدراســة إلــى حصيلــة أساســية تتمثــل بأنــه كلمــا كانــت الأزمــات السياســية

(63) المصدر نفسه، ص 118.

(64) John L. Esposito and John O. Voll, «Islams Democratic Essence,» Middle East Quarterly, (September 1994), pp. 3-11.

(65) ناثان ج. براون، **المشاركة لا المغالبة: الحركات الإسلامية في العالم العربي**، ترجمة سعد محيو (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012).

والاقتصادية والاجتماعية حادة ومترافقة مع شعور هذه الحركات بأنها مستهدفة بالقمع، لجأت إلى السرية وإلى الطرح الأيديولوجي الجذري، وربما إلى العنف. وعلى النقيض، كلما كان القمع والاضطهاد أقل ضراوة، وكلما كانت الأزمات والظروف السياسية والاقتصادية أقل حدة، لجأت هذه الحركات إلى الانخراط في الحياة السياسية العلنية، وأنشأت بالتالي هيكليات تنظيمية مرئية ومارست وظائف سياسية محددة، معتمدة ما يسمى بلغتها السياسية «فقه المرحلة» أو «الضرورة» الذي يرتب عليها انتهاج الواقعية والمرونة السياسية والبدائل الناعمة بدلاً من الطرح العقائدي والجذري [66].

وقد أثبتت أطروحة ألكسندر أريفانتو (Alexander R. Arifianto) جدارتها وقوتها التفسيرية باستخدامها منظور القيادة الكاريزمية الذي صكه ماكس فيبر وطبقه في دراسته الشهيرة لحركة الإصلاح الديني في أوروبا (**الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**) ودور زعمائها (كالفن ولوثر) اللذين أدّيا دوراً مهماً في إدخال التغييرات الفكرية والإصلاحية من خلال تأثيرهما ومكانتهما وخبرتهما مستفيدين من السلطة الأخلاقية التي يتمتعان بها، وهو نموذج يمكن استلهامه وتعميمه إذا ما توفر للقيادات الكارزمية بشكل عام، حال قيامها بالدور الإصلاحي، بيئة مساعدة في مهمتها التاريخية. ما يميز أطروحة أريفانتو حول صنع الإصلاح والإسلام التقدمي أنها تقدم نموذجاً تفسيرياً جديداً يقوم على دراسة التجربة الإندونيسية بعمق سوسيولوجي يكشف حقائق جديدة عن حراك وآليات اشتغال الواقع والأفكار وجدلياتها مستنداً إلى نماذج تحليلية جديدة معاصرة [67].

ثمة حقيقة ينبغي إدراكها بعمق، وهي حقيقة سوسيولوجية صاغها كارل مانهايم في كتابه الشهير **الطوبى والأيديولوجيا** في ما يشبه القانون، الذي أصبح يعتبر من الأدبيات الكلاسيكية في علم الاجتماع، تقول إن الأفكار لا تبقى جامدة بل تشهد تبدلات في حركتها، فهي تتبلور كطوبى ومثاليات لكنها حال وصولها إلى السلطة تصطدم بالواقع ويعاد تكوينها بأدلجة سياسية جديدة، وتكون الفجوة بين القديم والجديد واسعة بما يغيّر من صورة الأفكار ومضمونها كلياً، بل يفكك بنيتها كمنظومة معرفية. لذلك يمكن القول إن السياسة غالباً ما تقوم بترويض الأيديولوجيا الصلبة. أما السلطة فإنها في الغالب تعمل على تفكيكها، وهذا ما فعلته السلطة في أغلب الثورات الأيديولوجية التي أكلت أبناءها

---

(66) ناثان ج. براون وعمر حمزاوي، **بين الدين والسياسة: الإسلاميون في البرلمانات العربية** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011).

(67) «Faith, Moral Authority, and Politics: The Making of Progressive Islam in Indonesia,» <https://repository.asu.edu/attachments/93952/content//tmp/package-jjkeh6/Arifianto_asu_0010E_11981.pdf>.

حـال وصولهـا إلـى الحكـم. وقـد وصـف هيغـل الفكـرة بأنهـا «تنحـط» حيـن تتحـول إلـى واقـع، وليس معنـى انحطاطهـا أن تصبـح بلا مضمـون أو وظيفة، بـل أن تصبح أقـل طوباويـة وأكثر واقعيـة، وبالتالي قابلـة للتطبيـق والنقـد والتطوير فـي مسـاراتها المجتمعية. لهذه الأسـباب تنبثـق أفكار جديـدة وتصعد أيديولوجيـات وتذهـب أخـرى إلـى الأفول والذبـول، تلك هـي حركة الأفـكار ومسـاراتها السوسـيولوجية. وكـم من مشـهد تاريخـي انتصـرت فيه السياسـة علـى الأيديولوجيـا وحطم فيـه الواقـع أحـلام المثاليين وطوباوياتهـم، وأثبـت فيـه الإنسـان «حاكميـة المجتمـع» وأن مـا ينتجـه مـن تجـارب ونصـوص تعيـش زمنهـا، تمامـاً كمـا كان كل زمـن يعيـد إنتاج نصوصـه ويصيـغ تجاربه فـي ضـوء التحديـات والحاجات... تلـك هـي دول وأفـكار نداولها بين النـاس، تنطق بهـا أفعالنا وعقولنا فـي جدلية التغييـر الذي لا يحدث إلا على أرض الواقع... ما أن يبدأ الناس بتغيير أنفسهم ومجتمعاتهم بصورة صحيحة.

على سبيل الختام

كانت صورة الآخر في الفكر الغربي المعاصر، ولا تزال، حقلاً دائماً للالتباس والصراع، ولأنه كذلك لا يمكن قراءته وتفكيك معالمه خارج السياقات السياسية والمعرفية والاجتماعية التي بدونها ما كان ليخرج على هذه الصورة أو تلك. فلا الاستشراق بقي على حاله، كما الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا، ولا حتى مناهج التحليل والدراسة وطرائق مقاربتها لكل الظواهر الاجتماعية والإنسانية كذلك. ذلك أن مقولة «الآخرية» عدا عن أنها مقولة فلسفية في الأصل، هي أيضاً مقولة سوسيولوجية تكوّنت على وقع تطورات وتحديات الواقع المعاش، وهي مع المرحلة الكولونيالية الاستعمارية اكتسبت مضامين أيديولوجية فاقعة، لم تتردد مدارس النقد «ما بعد الاستعماري» مدعومة من مدارس النقد «ما بعد الحداثوي»، من تفكيكها وتبيان كيف أنها صورة مصنَّعة، تمثُلية، وتخيُليَّة تعكس حاجة هذا الغرب إلى «آخر» طبقاً للمواصفات.

نعم حدثت قطيعة معرفية مع مقولات المركزية العرقية، وساهم في تفكيك مكوناتها مستشرقون وأنثروبولوجيون وفلاسفة قطعوا بالمضمون والشكل مع مركزية النظام الغربي والأيديولوجيا الثاوية فيه، إلا أن الحفريات المعرفية تجعل الأمر يتخطى الحديث عن مقولات المركزية العرقية بصورتها الكلاسيكية ليشمل تلك التي أعيد بناؤها ضمن منظور ثقافي جديد. صحيح أنه لا يمكن الحديث عن الغرب بوصفه كياناً واحداً موحداً، فهو لم يكن كذلك في يوم من الأيام، ولا الشرق كذلك بطبيعة الحال، ومع هذا استخدم المفهومان ووظِّفا في سياقات سياسية وأيديولوجية متعارضة بصورة دائمة، وساهم هذا

الاستخدام في إنتاج صور نمطية وملتبسة عن الغرب والشرق، تحول كل منهما إلى مفهوم ثقافي متخيَّل ومتمثَّل تدعمه سرديات تاريخية تختلط فيها الأساطير والأوهام والوقائع، فتنسج كثيراً من صور الشرق المبني على استيهامات رمزية تضعه في قالب التباين العضوي والجوهري مع الغرب حيث فقد المفهوم إمكانيته التواصلية.

حاولنا في هذا الكتاب أن ندرس تطور التمثُّلات الغربية لـ «الآخر» المسلم والقيام بحفريات معرفية للوقوف على أصول تلك التمثلات ومساراتها وتحولاتها، بدءاً بالاستشراق في لحظة ازدهاره، مروراً بالأنثروبولوجيا ومقارباتها للشرق والإسلام وصولاً إلى السوسيولوجيا ومنهجياتها التحليلية للمجتمعات. الفرضية التي تناقشها فصول الكتاب تنطلق من فكرة أن تلك التمثلات التي بنتها الثقافة الغربية تجاه «الآخر» في تحولاتها وتطوراتها تنطلق من المعطى التاريخي والسوسيولوجي الذي يتكوّن الوعي الجمعي على أساسه، كما يتكوّن اللاوعي أيضاً، ذلك أن وعي الناس ليس هو الذي يحدد وجودهم ومواقفهم واتجاهاتهم، بل إن وجودهم ذاته هو الذي يحدد هذا الوعي الذي يخضع لنظام منطقي من العلاقات والإكراهات المجتمعية والسياسية. فالجماعات كالأفراد، تحركها بكيفيات مختلفة مساحات من «اللاوعي» الذي لا يتأسس بالضرورة على معطيات سيكولوجية محضة كما يؤكد ريجيس دوبريه في **نقد العقل السياسي** جاعلاً من المترسب عنصراً مكوناً في بنية الفعل والوعي والتمثلات للذات والآخر.

نظرية الرواسب والمشتقات (Residues and Derivation) سبق أن اشتهر بها عالم الاجتماع الإيطالي المعروف فيلفريدو باريتو، الذي أكدت دراساته عن مجتمع الصفوة وأدواره، الدور الفاعل للرواسب في السلوك الاجتماعي والعلاقات الإنسانية، وقد عني بتصنيفها إلى ستة أنواع، منها ما ينطوي على مشاعر كامنة ومستترة تمثل الجذور العميقة اللامنطقية للفعل والسلوك، وفي حين تستند المشتقات إلى الرواسب التي هي قاعدة السلوك ومنطلقه الحقيقي، فإنها - أي المشتقات - تبقى بمثابة الوسيلة التي تبرر هذا السلوك وتدعم شرعيته بحيث يكون مقبولاً ومتوافقاً مع العالم الخارجي، وهي بهذا تشبه، حسب بعض الدارسين، الأيديولوجيات التي تقدم التبريرات والوعي الزائف للسلوك. وعليه، يرى باريتو أن تحليل طبيعة توزيع الرواسب في المجتمع وعلاقتها بالمشتقات تؤدي إلى تفسير حالات التوازن والاختلال في المجتمع وفهمها من جهة، وإلى فهم أعمق لطبيعة التمثلات الجمعية البانية أو المحددة لصورة الآخر في أي ثقافة وأصولها.

ولا أحـد يجادل اليـوم في أن الشـرق كان المجال الرحب للتمثـلات الاستشـراقية، وأن مفهوم الغرب وتحـت عناويـن الفـرادة والتميـز والتفـوق الحضـاري هـو مجـال مقابـل قد تمـت أسـطرته وأمثلتـه كما بينـت ذلك دراسـات جـورج قـرم النقديـة التفكيكيـة. وفـي الحصيلة، فـإن نتائج هـذا التقاطـب والتميز بيـن عالميـن يطـرح مسـألة الجوهرانيـة (Essentialism) التـي حـاول إدوارد سـعيد البحـث فـي تحيّزاتهـا المعرفيـة التـي تسـتبطن هـذا الانشـطار وتجعل منـه ماهيـة ثابتة وجوهـراً واحـداً مُصمتـاً لا يتغير عبر الزمـن، ولا تؤثـر فيـه العوامـل الاقتصاديـة والاجتماعيـة والسياسـية. هـذه المقاربـة الجوهرانيـة صنعت تمثلات مشـوهة لــ «الآخر» كما للـذات وكرسـت بتأويلاتها خطابـات «الحداثة» ومقولاتهـا كمنتج غربي يقـوم علـى جوهر تاريخي فريـد في تميـزه وتفوقه مقابـل «التقليد» كجوهـر ثقافي ثابت جـرى تعيين الشرق كنمط تمثيلي له خارج التاريخ الحداثي.

يقتـرن إذاً نقـد التمثـلات الغربيـة للشـرق وكشـف الأبعـاد الجوهرانيـة فيها ونقد أشـكال التأسـيس الفكـري والفلسـفي لهـا فـي الفكـر الأوروبـي، بنقـد المرجعيـات والمفاهيـم المؤسسـة للنزعـة الغربية (Occidentalism) بوصفهـا خطابـاً ثقافيـاً يتمثـل بالحداثـة كمشـروع تاريخـي كونـي لـكل الثقافـات والمجتمعـات. وقـد يتخـذ مشـروع النقـد هنـا اتجاهيـن: مقارعـة مضمـون تلـك المفاهيـم وتفنيدهـا ودفعهـا، أو كشـف مسـاراتها وتحولاتهـا وتطوراتهـا. ولعـل المسـعى الـذي ينهجـه هـذا الكتـاب يذهب نحـو تفضيـل الكشـف والحفـر ودراسـة أصـول تلـك التمثـلات ونسـبها المعرفـي وتحولاتهـا مـع تطـور مناهج النقد والتحليل في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية.

لذلـك يبـدو المدخـل الجينالوجي معرفيـاً وسوسـيولوجياً أكثر صلاحيـة لتفكيك المفاهيم المؤسسـة لخطـاب المركزيـة الغربيـة، المؤسـطرة للشـرق والمؤطـرة للحداثـة الغربيـة، وهـو مدخـل يتيـح مـن الناحيـة المنهجيـة فهمـاً أكثر عمقـاً للمرجعيات المؤسسـة لتلـك النزعة المركزيـة وأوهامها فـي الفرادة الاستثنائية والتفوق، ويكشف عن آليات اشتغالها وإعادة انتاجها.

وبقـدر مـا تبـدو إشـكالية الاستشـراق فـي كونـه منتجـاً ثقافيـاً مركبـاً لا يعكـس بالضـرورة معرفـة موضوعيـة، فتبـدو معـه أيضـاً معالـم خطـاب غربـي تسـرب فـي اللاوعـي ضمـن مقـولات الأنثروبولوجيـا فـي لحظـة نموهـا الكولونياليـة، وهـي مقـولات كمـا تبيـن معنـا بقيـت مترسـبة، وأعيـد إحيـاء عناصـر أساسـية منهـا فـي الدراسـات النقديـة المابعديـة. ولعـل شـيوع الأطروحـة الانقسـامية مـن جهـة ومقولـة الاسـتبداد الشـرقي التـي ناقشـنا أصولهـا بيـن كثيـر مـن الباحثيـن

الأنثروبولوجيين، بدءاً بإيفانز بريتشارد وصولاً إلى إرنست غلنر، ومروراً بماكس فيبر وفيتفوجل، يمثل نموذجاً لبعض التحليلات الحاملة لرواسب التفسيرات الجوهرانية عن طبيعة المجتمعات الإسلامية وحراكها التاريخي. صحيح أن إسهامات غيرتز التأويلية ساهمت في تبديد بعض الغموض وفتحت آفاقاً جديدة لتحرير المقاربة الأنثروبولوجية من أوهام التحليلات الانقسامية والأيديولوجية، إلا أنها وفي ضوء الانتقادات التي بلورها طلال أسد، سقطت أيضاً في حبال المركزية الغربية بتعميمها لنموذج ثقافي كوني يرتبط ارتباطاً شديداً بالثقافة الدينية الغربية واعتماده كأساس لتفسير الديانات الأخرى من حيث العلاقة بالسلطة والمعرفة والمؤسسات الاجتماعية.

وما مقاربات كلود ليفي شتراوس للآخر المسلم في كتابه **مداريات حزينة**، وهو الشخصية الأكاديمية التي مثلت دوراً مرجعياً في مواجهة المركزية الغربية ونظريات التفوق والتراتب والعنصرية، إلا دليل على أن الرواسب الجوهرانية في النظرة للآخر لا تزال راسخة ومُستبطنة، وقابعة في اللاوعي، تنساب عفوياً ويعاد إنتاجها بفظاظة واستفزاز وعلى مدى صفحات في كتابه الذي جمع بين السيرة الذاتية والتأمل الفلسفي والتحليل الأنثروبولوجي، الذي وظفه اليمين المحافظ الصاعد حديثاً في حملات الكراهية ضد الآخر المسلم.

وعلى مستوى السوسيولوجيا التي اقتحمت منهجياتها وطرائق تحليلها مختلف مجالات العلوم الإنسانية، وشملت دراساتها المجتمعات الإسلامية، في حدود العيّنة التي درسها هذا الكتاب، يتبين كيف أن رؤية ماكس فيبر، كأحد كبار مؤسسي علم الاجتماع وصاحب أطروحة نزع السحر عن العالم، وأبرز من درس تأثير الدين في المجتمع حيث كان لأطروحته حول **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** دور مركزي في صياغة فهم جديد لظاهرة الدين في المجتمع، جاءت في حصيلتها متسرعة ومبتسرة وحاملة لأحكام جاهزة وقطعية، وبخاصة حين اقترابه من المجتمعات والتاريخ الإسلامي، بل إن تحليلاته عن إشكاليات التمديُن والتديُّن في المدينة الإسلامية مقارنة بالمدينة الغربية، عدا عن تضمنها لأحكام جوهرانية مطلقة، ظلت تُعتمد كأساس لكل الدارسين الذين قاموا ببناء النموذج الفسيفسائي للمدينة الإسلامية المستمد من الأطروحة الانقسامية ومقولة الاستبداد الشرقي التي بناها أنثروبولوجيو اللحظة الكولونيالية.

جاءت تعميمات ماكس فيبر وفرضياته حول المدينة الإسلامية ثم حول الإسلام والمجتمعات الإسلامية لتؤكد رسوخ تلك الرواسب الاستشراقية الجوهرانية، التي كشف

بعضها برايـن تيرنـر وبخاصـة في تماهيهـا مع رؤيـة كارل ماركـس، التي تكاد تكـون واحدة حيـن يتكلم فيبـر عن الاسـتبداد الشـرقي مقارنـة بتحليـلات ماركس عن أسـلوب الإنتاج الآسـيوي. ترتب علـى التصور الـذي بنـي علـى تحليلات فيبـر، والذي يـرى أن المجتمع الإسـلامي يكون منسـجماً وربما متكامــلاً حول القيـم وانقسـامياً فـي بنيتـه وفسيفسـائياً فـي تركيبتـه وفاقـداً لوحدتـه الاجتماعيـة، مـادة غنيـة لتأكيـد مقولـة التبايـن الجوهري بيـن الثقافتيـن والحضارتيـن الغربية المسـيحية والعربية الإسـلامية وترسـيخها، حيـث الأولـى تقـوم على فكـرة التحول والتقـدم والتغير، بينمـا هي في تاريخ الإسـلام تقوم علـى الثبات والتكـرار والاجتـرار. هـذا التمايـز الـذي يؤكـد تشـريق الشـرق وتغريـب الغـرب، إنمـا يـؤول إلـى اعتبار الشـرق المبنـي على وحـدات اجتماعية سـابقة علـى الدولة، غيـر قابل للتطـور، حيث تتكـرر حركته في دائـرة مغلقـة منتجـة للاسـتبداد والطغيـان بحكم بنيتهـا الاجتماعيـة «الخالـدة». يقود هـذا المنطق إلى اعتبـار «الحداثـة» ممتنعـة ودخيلـة فـي المجتمعـات الإسـلامية، بـل ومسـتحيلة، وأن مقولـة «الدولـة الأمـة» دخيلـة علـى التاريـخ الإسـلامي الـذي لا يعـرف سـوى تاريـخ الديـن والتديُّـن والقبائـل والإثنيات كمسـار مألـوف ومقبول كان سـائداً في ظـل الإمبراطوريات والسـلطنات التي وإن بادت، إلا أن سـلطانها المعرفي باقٍ ومستمر.

مثـل هـذه التصـورات والتعميمـات المؤسسـة علـى أطروحـة الاسـتبداد الشـرقي، أو النمـوذج الفسيفسـائي أو التحليـل الانقسـامي، وغيـره مـن نمـاذج ذات طابـع جوهرانـي، قـد شـاعت وسـادت لفتـرات طويلـة، ورغـم تعرضها للنقـد والتفكيك بتأثير التطـور الذي أصاب الدراسـات الإنسـانية مع نمو الاتجاهـات النقديـة مـا بعـد الكولونياليـة ومـا بعد الحداثيـة، إلا أنهـا بقيت مـادة غنية لصناعـة الآخر - المسـلم، التـي مـع العولمـة وثـورة الاتصـالات الحديثة لـم تعد صناعـة استشـراقية، بل أصبحـت صناعة أكاديمية وإعلامية تتداخل فيها الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا.

أيـن أصبح الاستشـراق الآن؟ هـل انتهت صلاحيته وسـقطت وظيفتـه المعرفية وانتفـت الحاجة إليه مـع العولمـة وتطور وسـائل المعلومـات والاتصالات؟ هـل يصبح مجـرد مرحلة مـن تاريـخ كولونيالي أم أنه سيعود إلى الظهور بحلة جديدة ويتحول إلى طرائق وأساليب أخرى في دراسة الآخر؟

ولعــل التحــول الــذي أصــاب الدراســات الاستشــراقية بتموضــع أغلبهــا فــي مــا يعــرف بدراســات الشــرق الأوســط ومؤسســاته البحثيــة المتزايــدة مــن جهــة، وتضخــم الاهتمــام بالدراســات الإســلامية التــي تعنــى بالمعاصــر منهــا أكثــر مــن عنايتهــا بالتاريخــي والمــوروث،

إنما يدل على الحاجة إلى تلبية الطلب المتزايد في الغرب على دراسة بؤر التوتر والعنف، وهو ما يحيل كثيراً من هذه الدراسات إلى طبيعتها الوظيفية التي تستفيد منها الجهات الممولة بوجه رئيسي.

بعيداً من المناقشة في صحة التحليل الذي يقول بأن البدايات التي تأسست عليها حركة الاستشراق لم تكن بدوافع استعمارية بقدر ما كانت بدافع الفضول المعرفي، إلا أن أحداً لا يستطع أن يناقش اليوم بأنها نمت في حضن المؤسسة الاستعمارية وحاجتها إلى معرفة الآخر. في الحصيلة، مثلت حركة الاستشراق في جوهرها حالة من حالات المواجهة في سياق الصدام مع الإسلام، وهي في هذا السياق حملت في جوفها التشوهات المعرفية الناتجة من ذلك الصراع وتحولت إلى إحدى أدواته، وتطورت منهجياً إلى علم له آليات معرفية مستقلة، لكنها بقيت مشدودة إلى ذلك التجاذب التاريخي الذي يحدد الآخر ويموضع الذات في مواجهته.

وقد جاءت دراسات نقد الاستشراق في سياق هذا التجاذب لتكشف الوظيفة التي قامت بها المؤسسة الاستشراقية والحاجة التي مثلتها لصناعة التوجهات الاستعمارية الجديدة والأدوار التي أدتها في هذا السياق. وقد جاءت دراسات أنور عبد الملك وإدوارد سعيد وهشام جعيط وغيرهم لتكشف عن الخطاب المتضمن في نصوص الاستشراق ومقارباته للآخر المسلم، التي ترافقت مع تراجع الحاجة إليه وفقدانه للوظيفة التي كان يقوم بها بمناهجه القديمة.

ومع تصاعد دور المختصين بالعلوم الاجتماعية في دراسات الشرق الأوسط في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، الذي ترافق مع الاتجاه الذي تبنى دراسة «المناطق»، كان الحقل الاستشراقي لا يزال يميل إلى اعتبار الحضارات التي يدرسها ساكنة، غير قادرة على التغير، بينما ذهب الافتراض القائل بدراستها على أساس «المناطق» إلى نقل بؤرة البحث نحو دراسة ديناميات الصراع والتغير السياسي والاجتماعي والاقتصادي في العالم المعاصر، بما يفضي إلى فهم أفضل وأعمق في صناعة السياسة. كان هذا التحول نحو دراسة المناطق بمنزلة منعطف معرفي نقل بؤرة الاهتمام من الاستشراق الديني والتاريخي إلى الاستشراق الأيديولوجي والسياسي والقومي المعاصر. وهذا ما يفسر ذلك الاهتمام والتسابق بين مراكز البحث والجامعات لدراسات الشرق الأوسط كوريث أكاديمي حديث للاستشراق الكلاسيكي، ويفسر بالتالي ذلك الكرم الزائد في التمويل والمنح المتزايدة التي خصصت له.

وحتـى لا نقـع فـي التعميـم ينبغي الإشـارة إلـى أن خريجـي حقل الدراسـات الإسـلامية ودارسـي ما يعـرف بـ «الإسـلام السياسـي» في الجامعـات ومراكز البحـث الغربية اليـوم، هم في الغالب قـد تخرجوا مـن أقسـام دراسـات الشـرق الأوسـط بوجـه عـام، لكنهـم مـع ذلـك ليسـوا علـى اتفـاق فـي مقارباتهـم وتحليلاتهـم لهـذه الظاهـرة، فمنهـم مـن يتموضـع ضمن حقـل الدراسـات الأكاديميـة مسـتخدماً مناهج دراسـية وتحليليـة رصينـة وتوثيقـاً علميـاً لنصوصه بغـض النظر عـن النتائج التـي يتوصل إليهـا أو يحاول تعميمهـا، ومنهـم مـن ينخرط في مـا يمكن توصيفـه بالدراسـات الوظيفية كاستشـارات وتقاريـر وصفية وتحليـلات سياسـية وتوصيـات مـع بعـض التحليـل الاستشـرافي تلبيـة لحاجـات ظرفيـة تحددهـا مراكـز البحـوث الممولـة لهـذا النـوع مـن الدراسـات، ومنهـا أخيـراً مـا يمكـن توصيفـه بالدراسـات الإعلاميـة التسـويقية ذات الطابـع الشـعبوي التـي تتنافـس مـن خلال وسـائل الإعلام لكسـب الـرأي العـام والتأثير في اتجاهاته. ولكل من هذه المجالات رواد وباحثون متخصصون اشتهروا في مجالهم.

ومـن حيـث المضمون، شـهدت تلك الدراسـات تبلورهـا مع الاسـتخدام المكثـف لمنهجيـات العلوم الاجتماعيـة وطرقهـا؛ ولأنهـا تـدرس الإسـلام السياسـي فقـد اخترقتها السياسـة كمـا الأيديولوجيـا، وبقيت تحمـل في كثيـر من أوجهها آثـار الماضي الاستشـراقي، الذي يُسـقط المفاهيـم والتصـورات الغربية عن دور الديـن وعلاقتـه بالمجـال السياسـي وتأثيـره في مسـيرة الحداثـة وغيـاب الديمقراطية فـي العالمين العربـي والإسـلامي عمومـاً، مـع تغييـب شـبه كامل لـدور الاسـتعمار وقـوى الهيمنـة الدولية في ترسـيخ البنـى السياسـية والاجتماعيـة التقليديـة فيـه. وجـاءت هجمـات أيلول/سـبتمبر 2001 لتدفـع التنظيـر الغربـي حـول مسـألة الإرهـاب باتجاهـات جديـدة وأكثر حـدة؛ فقد أحيـت هـذه الاعتـداءات تحليلات صـدام الحضـارات التـي جـاء بهـا صمويـل هنتنغتـون أواخـر الثمانينيـات بـكل حمولتهـا الأيديولوجيـة المعاديـة لأي ثقافـة تختلـف عـن الثقافـة الغربيـة وبخاصـة الإسـلام. وقـد سـاهمت سياسـات مكافحـة الإرهـاب وردود الفعـل عليهـا مـن خـلال غـزو أفغانسـتان والعـراق فـي خلق مسـاحات خصبـة وضعت الإسلام بوجه عام والإسلام السياسي بوجه خاص في موضع العداء.

أدت سياســة مكافحــة الإرهــاب التــي قادتهــا الولايــات المتحــدة الأمريكيــة إلــى تغليــب المقاربـة الأمنيـة والإنفـاق عليهـا بصـورة متزايـدة مـن جهـة، وإلـى خلـق بيئـة جديـدة للدراسـات الإسـلامية يمتلـك فيهـا مفهـوم الإرهـاب موقعـاً مركزيـاً فـي النظـر إلـى المجتمعـات الإسـلامية، بـل إلــى الإســلام نفســه كديــن وعقيــدة، وهــو مــا قــاد إلــى توصيــف جوهرانــي مســتحدث، يــرى أن

الإسلام كدين وعقيدة منتج بطبيعته العنيفة للإرهاب، وهي الفكرة التي عملت عليها وسائل الإعلام لخلق ما يعرف اليوم بالإسلاموفوبيا.

كان الاتحاد السوفياتي يمثل إمبراطورية الشر في أيديولوجيا الولايات المتحدة الأمريكية خلال الحرب الباردة، فهو العدو الذي يمتلك أيديولوجيا شمولية تناهض السياسات الأمريكية بكل ما تمثله من قيم ومصالح وثقافة، ومع تصدع تلك المنظومة برزت أطروحة صدام الحضارات المتضمنة لأوهام القوة والهيمنة الأحادية وبرزت الحاجة إلى «عدو» جديد تحال إليه صفات وخصائص العدو القديم، فالعدو حاجة ضرورية في صناعة السياسة، فهو يؤدي دوراً مركزياً في تأكيد الهوية كتعريف للذات مقابل الآخر، لذلك وجدت أطروحة هنتنغتون ترحيباً واسعاً في أوساط صانعي القرار في الإدارة الأمريكية ورُوّجت في الأوساط الإعلامية.

لا شك في أن عام 1979 شكل منعطفاً معرفياً مهماً لكثير من الدراسات والسياسات الناظمة للعلاقة مع الإسلام السياسي في الغرب، وبخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية. فقد شهد ذلك العام بداية الغزو السوفياتي لأفغانستان (1979 - 1989م)، الذي لم تنته تداعياته حتى الآن، وشهد أيضاً سقوط نظام الشاه وقيام النظام الإسلامي الخميني في إيران مع سياساته في تصدير الثورة ودعم الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي والتي غيرت معالم النظام الإقليمي في الشرق الأوسط. وعلى أرض أفغانستان تشكلت اللبنات الأولى والبيئة الحاضنة لما يعرف اليوم بالجهاد العالمي العابر للحدود، وفي إيران الخميني تأسست طلائع الحرس الثوري في ظل دعاوى مكثفة لتصدير الثورة التي أدت في سنواتها الأولى إلى انفجار الحرب الأكثر دموية بين العراق وإيران (1980 - 1988) ولينتج منها تداعيات لم تنته بعد على مستوى الإقليم، تزامنت أيضاً مع تفجيرات وأعمال عنف في بعض دول الخليج ومصر تتوجت باغتيال الرئيس المصري أنور السادات (1981م). شكلت هذه الأحداث وما تلاها من تداعيات بؤرة الاهتمام بالدراسة المنظمة والمكثفة لظاهرة الإسلام السياسي الصاعدة والمتنامية. وبالتوازي مع التغيرات الهائلة في المشهد العالمي شهدنا ذلك الترويج الإعلامي الأمريكي لأطروحة فوكوياما عن **نهاية التاريخ** صيف 1989 وحديثه عن انتصار الليبرالية النهائي إثر سقوط الاتحاد السوفياتي الذي كان بمثابة النعي الرسمي لما سمي حينذاك بالحرب الباردة والإعلان عن ولادة النظام العالمي الجديد، ليتابع بعده صمويل هنتنغتون في أطروحته عن **صدام الحضارت** والتي نشرها صيف عام 1993 بمجلة **شؤون خارجية** قبل أن يحولها إلى كتاب عام 1996، وهي كانت رداً مباشراً على أطروحة تلميذه فرانسيس فوكوياما المتفائلة التي روج لها

الإعـلام الغربـي. نهـض صمويل هنتنغتـون المتشـائم ليعتبـر أن كلام فوكوياما تبسـيطي وواثـق أكثر من اللـزوم بالطبيعـة البشـرية. فالبشـر ليسـوا ملائكـة والحـروب لـن تنتهـي مـن العالـم، وليـس مؤكـداً أن الجميـع سيسـيرون علـى طريـق الحريـة والديمقراطيـة. بـل علـى العكـس فـإن المسـتقبل هـو لصـدام الحضـارات، متنبئـاً بـأن الصراعـات فـي العالـم بعـد الحـرب البـاردة لـن تجـيء مـن طريـق الاختلافـات الأيديولوجيـة بيـن الأمـم، كالشـيوعية والرأسـمالية والقوميـة، وإنمـا مـن طريـق الاختلافـات الثقافيـة والدينيـة بيـن الحضـارات، وبعـد أن قـام بتصنيـف هـذه الحضـارات المتحدِّيـة للحريـة والديمقراطيـة، توصـل إلى أن الإسـلام يشـكل خطـراً حقيقياً علـى الحضارة الغربية، فالمشـكلة هي في الإسـلام وليسـت فـي الأصوليـة، لأن الإسـلام يتعـارض مـع الديمقراطيـة وثقافـة الغـرب ومنظومتـه الأخلاقيـة. وقـد أثارت هذه الأطروحة سيـلاً هائـلاً من السجال والنقاش والانتقادات في الغرب والعالم.

وإذا كانـت الدراسـات التـي راجت إبـان الحـرب العالميـة الثانية وبعدهـا، قد اعتمدت «الشـخصية القوميـة» كمتغيـر أساسـي لوحـدة التحليـل، فـإن كتابات ما بعـد الحـرب الباردة قـد اعتمـدت المقاربة نفسـها لكـن مـع إبـدال المتغيـر فـي وحـدة التحليـل واعتمـاد المقاربـة الحضاراتيـة كنمـوذج إرشـادي (Civilization Paradigm) وكإطـار نظـري كمـا عبّـر عـن ذلـك هنتنغتـون بصراحـة. وهـو مـا أوقعـه فـي نمـوذج التحليـل ذي البعـد الواحـد. وبقيـت الدوافـع لهـذا النـوع مـن الدراسـات هـي ذاتهـا لـم تتغير، ووظفـت كسـابقاتها فـي إطـار الصراعـات الاسـتراتيجية للـدول المموِلـة أو الحاضنـة لمنتجيهـا، لذلـك بقيـت أكاديميـاً تشـكو عيـوب نزعـة «التمركـز حـول الـذات» أو مـا يسـمى فـي العلـوم الاجتماعيـة (Ethnocentrism) وهـي النزعـة التـي تماهـي بيـن الغـرب والعالـم، وتعتبـر كـلاً منهمـا امتـداداً للآخـر، بحيـث تصبـح السياسـة الغربيـة تجـاه الآخـر نوعـاً مـن «سياسـة محليـة». وهـذا مفهـوم يغطـي أربـع ظواهر:

- شعور صريح أو مضمر بالتفوق، قد يتخذ أحياناً هيئة غطرسة وازدراء للآخر.

- مقـولات وتعابيـر ومرجعيـات لفهـم العالـم والحكـم عليـه انطلاقاً مـن التجربـة التاريخيـة الذاتية والإطار الثقافي والقومي الخاص.

- سلوك عملي ينطلق من معيار أن ما يصلح للذات لا بد حتماً أن يصلح للآخر.

- ازدواجيـة انغلاقيـة - انفتاحيـة، فالتثميـن المبالـغ فيـه للتجربـة التاريخيـة الذاتيـة قـد يجنـح إلى الدعـوة لصيانتهـا مـن عـدوى الخـارج، كما قـد يجنح علـى العكس، إلـى وصفها قاعـدة ينبغـي تعميمها ونشرها على مستوى العالم أجمع.

هـذه التجليات الأربعـة للمركزيـة الإثنيـة هـي أسـاس التحليـل الجوهرانـي الـذي يؤطـر الآخـر ويؤسـطر الـذات، تجـد تعابيرهـا فـي كتابـات فوكويامـا وهنتنغتـون كنمـاذج تنظيريـة تُلبـي الحاجـة السياسـية بحيـث تسـتخدم كعتـاد ثقافـي ومعرفـي لـه وظيفـة اسـتراتيجية أكثـر منـه تلبيـة لحاجـة أكاديمية تتطلب مقاربة جديدة لعالم ما بعد الحرب الباردة.

صحيـح أن مستشـرقين أمريكييـن وغربييـن بارزين تبنوا هـذه الرؤيـة الإقصائية منذ التسـعينيات، ودافعـوا عنهـا بقـوة فـي كتاباتهـم، ونشـير هنـا إلـى نمـاذج هي الأهـم والأكثـر حضـوراً في المشـهد الأكاديمـي والإعلامـي الغربـي، ومنهـا برنـارد لويـس صاحـب نظريـة **التفكيـك وتسـخين الأزمـات**؛ ودانيـال بايبـس فـي كتابه **فـي طريق الله: الإسـلام والسـلطة السياسـية**، وإيمانويل سـيفان فـي كتابه **الإسـلام الراديكالـي**، ثـم كتابـات جوديـث ميلـر فـي دراسـتها **تحـدي الإسـلام الراديكالـي**، إلا أنهـا تعرضـت لكثيـر مـن الانتقـاد؛ حيـث بـرزت أقـلام أكثـر تخصصـاً وعمقاً فـي المجـال الأكاديمـي تفكك هـذه الأطروحـات المؤدلجـة وتقـدم تحليـلات أكثـر رصانـة حـول الإسـلام وتمظهراتـه السياسـية المعاصـرة. فـي هـذا السـياق نذكـر ريتشـارد دكمجيـان فـي كتابـه المرجعـي **الأصوليـة الإسـلامية في العالـم العربـي** (1985)، وكتابـات فْرِيـد هاليـداي، وكذلـك فرانسـوا بورجـا فـي كتابه الشـهير **الإسـلام السياسـي: صـوت الجنـوب** (1988) الـذي خصص الفصـل الأول منـه لــ «اسـتطلاع الخطـوط المتحركة التـي تفصـل بيـن التيـارات الإسـلامية»، وكذلـك جـون إسـبوزيتو أسـتاذ الأديـان والعلاقـات الدوليـة في جامعـة جـورج تـاون فـي كتاباتـه المتعـددة **التهديـد الإسـلامي خرافـة أم حقيقيـة** و**الإسـلام والسياسـة والإسـلام فـي آسـيا** والذي حـذر في مقال لـه بعنوان «الإسـلام السياسـي والسياسـة الخارجيـة الأمريكية» نشـر بعد تفجيرات 11 أيلول/سـبتمبر 2001 من خطورة الدمج بين الإسـلاميين «المعتدلين» والإسـلاميين «المتطرفيـن» فـي إطـار واحـد للفهـم، معتبـراً أن التمايـزات القائمـة بيـن الاثنيـن حقيقيـة ولا يمكـن تجاوزهـا. يفسـر لنـا ذلك رواج سـوق الدراسـات السوسـيولوجية الإسـلامية الجديـدة وبـروز مجموعة من الباحثيـن «النجـوم» المتخصصيـن، وبخاصـة فـي السـاحة الأوروبية، فـي ما أصبـح يعرف بالإسـلامولوجيا الجديـدة، مـع التحفظ على هـذا المصطلح، في مواجهة الدراسـات التـي تصب في خدمة الإسـلاموفوبيا، وذلـك منـذ أن دشـن أوليفييـه كاريـه (Olivier Carré) الباحـث في علـم الاجتماع السياسـي تلـك الكتابات عـام 1979 مـع تلميـذه ميشـيل سـورا، وصـولاً إلـى أوليفييـه روا وجيـل كيبيـل وفرانسـو بورجـا وغيرهم، الذيـن سـاعدتهم خلفيتهم اليسـارية من جهـة والسوسـيولوجية من جهة أخـرى على التركيز على الإسـلام الحركـي، أكثـر مـن التاريخـي أو العقيـدي. أهـم مـا يجمـع هـؤلاء مـن الناحيـة المنهجية هو تهميشـهم

للبعـد الدينـي في التحليـل وتركيزهم علـى البعد السوسـيولوجي والسياسـي في قراءة مسـار الحركات الإسـلامية التـي صـاروا ينعتونهـا بالإسـلام السياسـي بـدلاً مـن الحـركات الأصوليـة، ذلـك أنهـا حـركات سياسـية اجتماعيـة بامتيـاز فـي نظرهـم؛ والديـن بالنسـبة إليهـا مـادة قابلـة للتوظيـف أيديولوجيـاً يسـتخدم فـي معركـة التغييـر الاجتماعـي والسياسـي، وبتعبيـر بورجـا، لغـة يتحـدث بهـا الإسـلاميون لكن محركهم - في رأيه - هو الرغبة في التمرد على سـيطرة الشـمال.

فـي الحصيلـة، نقـف أمـام تحـولات مهمـة شـهدها حقـل الدراسـات الإسـلامية فـي الغـرب يتنازعها تيـاران أساسـيان، همـا: التيـار **الأول** الاستشـراقي الجديـد الـذي بقـي مهيمنـاً علـى الحقـل حتـى السـبعينيات، وتمثـل أغلـب إنتاجـه بتقديـم مقاربـات حافظـت علـى البارادايغـم المـوروث عن الإسـلام وعلاقتـه بالسياسـة والمجتمـع. وهـو وإن اسـتخدم منهجيـات جديـدة في البحـث والتحليـل إلا أنه بقي يعيـد إنتـاج مقولاته عن غيـاب الديمقراطية فـي العالم الإسـلامي وعلاقتها باسـتمرار النظم الاسـتبدادية وحـال التخلـف والفسـاد، مع تغييـب كامل للدور الـذي كانت ولا تـزال تؤدي قـوى الهيمنة والاسـتعمار فـي تشـويه البنـى الثقافيـة والمجتمعيـة فـي العالميـن العربـي والإسـلامي. بقـي هـذا الاتجـاه أسـير تصـورات المركزيـة الثقافيـة الغربيـة ونظرتهـا الجوهرانيـة للإسـلام كديـن بوصفـه عامــلاً سـلبياً وعائقـاً موضوعيـاً يجـب التدخـل لتنحيتـه أو إصلاحه من منظـور براغماتي بحـت، دون فهم عميـق للمرجعيات المؤسسة للدين والتديُّن وأبعادهما الثقافية والسوسيولوجية.

أمـا التيـار **الثانـي** فاعتمـد المقاربـة النقديـة السوسـيولوجية منطلقـاً مـن رؤيـة تفكيكيـة - نقديـة للحداثـة الغربيـة ومقاربتهـا الاستشـراقية، الكلاسـيكية منهـا والجديـدة، مسـتفيداً مـن دراسـات مـا بعد الكولونياليـة والنقـد مـا بعـد الحداثـي الـذي تركـز علـى تفكيك بعـض المقـولات البانيـة للتحليـل الذي حكم الدراسـات الإسـلامية في الغـرب. وقد مثلـت المنظورات النقديـة الجديدة في تحليـل المجتمعات والمدينـة الإسـلامية وإشـكاليات التمَدْيُـن والتديُّـن وصعود الحـركات الإسـلامية مداخل جديـدة وقدمت مفاتيـح تحليليـة مهمـة، وما قدمه برايـن تيرنـر وأرماندو سـلفاتوري وحتـى زكاري لوكمـان وروجر أوين وغيرهـم كثـر، فضــلاً عن كتابـات أوليفييـه روا وفرانسـوا بورغا وآصـف بيات وجـون أسـبوزيتو وغيرهم فـي مجـال الإسـلام السياسـي منـذ مطلـع التسـعينيات يمثـل نمـاذج تحليليـة تؤشـر إلـى فهـم جديـد للمجـال الإسـلامي يسـتند إلـى تشـبيك التحليـل النظـري بالدراسـة الحقليـة والميدانيـة من جهـة، وإلى توظيف معمق لمنهجيات العلوم الاجتماعية من جهة أخرى.

سمحت هذه التطورات البحثية والمقاربات التحليلية بتوليد لحظة وعي جديدة للمجال الإسلامي تتميز بدينامية التحليل وتحريره من القوالب والنماذج الجاهزة والمسبقة التي تحكمت بمفاصله لفترات طويلة، ومعه أمكن فتح آفاق جديدة لدراسة المجال الإسلامي في راهنيته وحركيته، دون أن يعني هذا اختفاء التمثيلات الاستشراقية والصور المسبقة التي يعود اليمين المحافظ الصاعد اليوم في الغرب إلى إيقاظها واستثمارها، والتي تتجلى بمظاهر إرهابية دموية في أكثر من مكان ليس آخرها ما حدث في نيوزيلندا من قتلٍ استهدف المصلّين الآمنين في المسجدين.

ما يحتاج إلى التعرية أن خطاب الكراهية عابر للحدود والثقافات، وأنه بغض النظر عن جنسية حامليه أو ثقافتهم يقدم رؤية خلاصية للعالم، متمركزة حول الذات ونابذة للآخر، قابلة للتصدير والتعميم. فكما قسّم الخطاب الإسلاموي المتطرف العالم إلى دار حرب ودار سلام، وكفر وإيمان، وحق وباطل، قسّم الخطاب اليميني المعولم بطبعته النيوليبرالية المتوحشة، العالم إلى محور الخير ومحور الشر، وكلاهما يقدم ديباجته القائمة على أشكال التمركز على الذات وادعاء المشروعية التي تلغي أو تقصي الآخر ولا تعترف به إلا كعدو أو كنقيض.

كلتا الثقافتين تدّعي امتلاك الحل الوحيد عبر سلطان الأيديولوجيا بوصفها تنطوي على مشروعية ليست رهناً باختيارات الناس، لأنها تنتمي إلى مرجعيات فوق بشرية في حالة الثقافة الأصولية اليمينية كما الإسلاموية أيضاً، وفي كلتا الحالتين، هي ليست رهناً بانتخابات أو تفويض، وغير قابلة للمساءلة من أحد، وعابرة للحدود.

وفي الحالتين يتم اختزال الكيان الإنساني إلى أحد أبعاده بما يفقر إلى التكامل الوجودي للإنسان، وينتج نماذج قابلة للانقياد والتسليم، حيث يتماهى الفرد في الجماعة المرجعية التي هي موطن الفضائل والمثل. التكفير المتبادل هو نتاج الأسطرة المتبادلة، كل منهما يلقي الأبلسة على الآخر، فإذا بنا إزاء الضلال والفساد والانحطاط إلى مستوى اللذائذ كتهمة موجهة إلى ثقافة العولمة والحداثة، وإزاء الظلامية والتحجر والعنف والإرهاب كتهمة موجهة إلى الإسلام. والحال أن القطيعة التامة المفتوحة هي البيئة الحاضنة والمغذية لكل أنواع العنف في عالمنا اليوم. وهنا يؤدي التنكر المتبادل دوره كاملاً كآلية مطلوبة من كل منهما لتبرير حربه على الأخرى. التنكر يشرعن العنف الموجه إلى الطرف الآخر، حيث يتحول إلى حالة دفاع عن الذات. ليس غريباً إذاً قيام كل طرف بتغذية عنف الطرف الآخر في معركة الأحقية الوحيدة.

يسعى هذا الكتاب في تفكيكاته وحفرياته إلى الكشف عن جذور تلك التمثلات التي استهدفت «الآخر المسلم» وعن أصولها وأشكالها وآليات اشتغالها وتحولاتها مع تطور العلوم الإنسانية ومناهجها ومدارسها، وهو مسعى يمكن القول إنه بحث في جينالوجيا المغايرة، وفي مثل هذا العمل تبدو المقاربة المتداخلة الحقول المعرفية (Interdisciplinary Approach) ضرورية لفك شيفرة حقل تضافرت اختصاصات متعددة لتشكيل مفاهيمه ونماذجه التحليلية، بدءاً بالاستشراق والتاريخ والفلسفة وعلم السياسة، وصولاً إلى الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا والسيميولوجيا وغيرها من العلوم المساعدة التي ساهمت في تشييد صورة الآخر المسلم وبنائها وتمثُّله فكراً ومجتمعاً وأفراداً، تمثُّلاً أضفى عليه سماتٍ جوهرانية ثابتة تخالف حقيقته الموضوعية.

المراجع

1 - العربية

أركون، محمد. **الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة.** بيروت: دار الساقي، 2001.

———. **تاريخية الفكر العربي الإسلامي.** ترجمة هاشم صالح. بيروت: منشورات مركز الإنماء القومي، 1986.

أرنولد، توماس. **تراث الإسلام.** ترجمة جرجس فتح الله. بيروت: دار الطليعة، 1972.

اسبوزيتيو، جون. **التهديد الإسلامي: خرافة أم حقيقة.** ترجمة قاسم عبده قاسم. ط 2. القاهرة: دار الشروق، 2002.

الاستشراق بين دعاته ومعارضيه. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، 2016.

أسد، طلال. **جينالوجيا الدين: الضبط وأسباب القوة في المسيحية والإسلام.** ترجمة محمد عصفور. ليبيا: دار المدار الإسلامي، 2017.

الإسكندراني، إسماعيل. **الثورة المصرية كحركة بعد إسلاموية: دراسة مفاهيمية تفسيرية للحالة العربية الراهنة.** الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، وحدة الدراسات المستقبلية، 2012. (سلسلة مراصد؛ كراسات علمية 8)

أكوافيفا، سابينو وإنزو باتشي. **علم الاجتماع الديني.** ترجمة عز الدين عناية. أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث؛ دار كلمة، 2011.

إِلدم، أدهم، دانيال غوفمان وبروس ماسترز. **المدينة العثمانية بين الشرق والغرب (حلب، أزمير واسطنبول).** تعريب رلى ذبيان. الرياض: مكتبة العبيكان، 2004.

إليوت، توماس. **ملاحظات نحو تعريف الثقافة.** ترجمة شكري محمد عياد. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001.

إمام، إمام عبد الفتاح. **الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي.** الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1994. (عالم المعرفة؛ 183)

أندرسن، بندكت. **الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها.** ترجمة ثائر ديب. بيروت؛ دمشق: قدمس للنشر والتوزيع، 2009.

———. ———. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

أوبنهايم، ماكس فون وآرش برونيلش وفرنر كاسكل. **البدو.** ترجمة وتحقيق ماجد شبر. لندن: دار الوراق للنشر المحدودة، 2007. 4 ج.

إيكلمان، ديل. **المعرفة والسلطة في المغرب: صور من حياة مثقف من بادية في القرن العشرين.** ترجمة محمد أعفيف. الدار البيضاء: دار توبقال، 1986.

بدوي، عبد الرحمن. **موسوعة المستشرقين.** بيروت: دار العلم للملايين، 1993.

براون، ناثان ج. **المشاركة لا المغالبة: الحركات الإسلامية في العالم العربي.** ترجمة سعد محيو. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012.

———— وعمرو حمزاوي. **بين الدين والسياسة: الإسلاميون في البرلمانات العربية.** بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011.

بن سالم، ليليا [وآخرون]. **الأنثروبولوجيا والتاريخ حالة المغرب العربي.** ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1988.

البنا، حسن. **مجموعة الرسائل.** بيروت: المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، 1984.

بورجا، فرانسوا. **الإسلام السياسي: صوت الجنوب.** ترجمة لورين زكري. القاهرة: دار العالم الثالث، 2001.

بوركهارت، جون لويس. **ملاحظات عن البدو والوهابيين.** ترجمه وعلق عليه عبد الله الصالح العثيمين. الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 2014. 2 ج.

بلقزيز، عبد الإله. **نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2017. (العرب والحداثة؛ 4)

بيات، آصف. **الحياة سياسة: كيف يغير بسطاء الناس الشرق الأوسط.** ترجمة أحمد زايد. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014.

ـــــــــ (محرر). **ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي.** ترجمة محمد العربي. بيروت: دار جداول، 2015.

تايلور، تشارلز. **المتخيلات الاجتماعية الحديثة.** ترجمة الحارث النبهان. بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

توينبي، أرنولد. **دراسة للتاريخ.** ترجمة فؤاد محمد شبل. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011. 4 ج.

تيرنر، براين. **علم الاجتماع والإسلام: دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر.** ترجمة أبو بكر أحمد باقادر. بيروت: دار القلم، 1987.

ـــــــــ. **ماركس ونهاية الاستشراق.** ترجمة يزيد صايغ. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1981.

جب، هاملتون وهارولد بوون. **المجتمع الإسلامي والغرب.** ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفى؛ مراجعة أحمد عزت عبد الكريم. القاهرة: دار المعارف، 1971.

ـــــــــ. ـــــــــ. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989 - 1990. (سلسلة تاريخ المصريين)

الجبلاوي، آمنة. **الإسلام «المبكر»: الاستشراق الإنجلوسكسوني الجديد (باتريسيا كرون ومايكل كوك أنموذجاً).** بغداد؛ ألمانيا: منشورات الجمل، 2008.

جعيط، هشام. **أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة.** بيروت: دار الحقيقة، 1980.

ـــــــــ. **الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية.** ط 3. بيروت: دار الطليعة، 2005.

حكيم، بسيم. **المدن العربية الإسلامية.** ترجمة وتعليق خالد عزب ومحمد حجازي. القاهرة: دار أطلس للنشر، 2015.

حميش، سالم. **الاستشراق في أفق انسداده.** الرباط: منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، 1991.

حنا، نيللي. **مصر العثمانية والتحوّلات العالمية 1500 - 1800.** القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2017.

الحيدري، إبراهيم. **صورة الشرق في عيون الغرب: دراسة للأطماع الأجنبية في العالم العربي.** بيروت: دار الساقي، 1996.

خوري، فيليب. **أعيان المدن والقومية العربية: سياسة دمشق 1860 - 1920.** بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1993.

دكمجيان، ريتشارد هرير. **الأصولية الإسلامية في العالم العربي.** ترجمة عبد الوارث سعيد. القاهرة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1989.

دي توكفيل، ألكسيس. **الديمقراطية في أميركا.** ترجمة وتعليق أمين مرسي قنديل؛ تصدير محسن مهدي. القاهرة: عالم الكتب، 2001.

راسل، برتراند. **الدين والعلم.** ترجمة رمسيس معوض. بيروت: دار الهلال، 1997.

رحلات داوتي في الجزيرة العربية. ترجمة عدنان حسن؛ مراجعة وتعليق ناصر عليوي. لندن: دار الوراق المحدودة، 2009.

روا، أوليفييه. **تجربة الإسلام السياسي.** ترجمة نصير مروة. بيروت: دار الساقي، 1996.

———. **الجهاد والموت.** نقله إلى العربية صالح الأشمر. بيروت: دار الساقي، 2017.

———. **عولمة الإسلام.** بيروت: دار الساقي، 2002.

رودنسون، مكسيم. **جاذبية الإسلام.** ترجمة الياس مرقص. بيروت: دار التنوير، 1982.

ريمون، أندريه. **المدن العربية الكبرى في العصر العثماني.** ترجمة لطيف فرج. القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1991.

زابوروف، ميخائيل. **الصليبيون في الشرق.** ترجمة الياس شاهين. موسكو: دار التقدم، 1986.

زبيدة، سامي. **أنثروبولوجيات الإسلام: مناقشة ونقد لأفكار إرنست غلنر.** بيروت: دار الساقي، 1997.

سالفاتوري، أرماندو. **سوسيولوجيا الإسلام: المعرفة والسلطة والمدنية.** ترجمة ربيع وهبة. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017.

سعيد، إدوارد. **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء.** ترجمة كمال أبو ديب. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1981.

سورا، ميشيل. **سورية: الدولة المتوحشة.** ترجمة أمل سارة ومارك بيالو؛ تقديم برهان غليون وجيل كيبل. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017.

السيد، رضوان. **الصراع على الإسلام.** بيروت: دار الكتاب العربي، 2004.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الموافقات.**

شتراوس، كلود ليفي. **العرق والتاريخ**. ترجمة وتحقيق سليم حداد. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2008.

———. **مداريات حزينة**. ترجمة محمد صبح. دمشق: دار كنعان، 2000 - 2003.

صبا، محمود. **الاختلاف الديني في عصر علماني: تقرير حول الأقليات**. ترجمة كريم محمد. بيروت: مركز نماء للدراسات والبحوث، 2015.

عاشور، سعيد عبد الفتاح. **الحركة الصليبية**. القاهرة: الأنجلو المصرية، 1971.

عامل، مهدي. **هل القلب للشرق والعقل للغرب: ماركس في استشراق إدوارد سعيد**. بيروت: دار الفارابي، 1986.

العروي، عبد الله. **العرب والفكر التاريخي**. بيروت: دار الحقيقة، 1976.

العظم، صادق جلال. **ذهنية التحريم**. بيروت: دار الريس للنشر، 1992.

عماد، عبد الغني. **الإسلاميون بين الثورة والدولة: إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013.

———. **السلطة في بلاد الشام في القرن الثامن عشر**. بيروت: دار النفائس للنشر والتوزيع، 1993.

———. **سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة**. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

———. ———. ط 3، مزيدة ومنقحة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2016.

———. **سوسيولوجيا الهوية: جدليات الوعي والتفكك وإعادة البناء**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2018.

———. ———. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2019.

———. **عبء الآخر: صورة العدو في العقل السياسي الأميركي**. بيروت: دار الإنشاء للصحافة والطباعة والنشر، 2004.

عودة، عبد القادر. **الإسلام وأوضاعنا السياسية**. بيروت: مؤسسة الرسالة، [د. ت.].

غيرتز، كليفورد. **تأويل الثقافات: مقالات مختارة**، ترجمة محمد بدوي؛ مراجعة بولس وهبة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

فريزر، سير جيمس. **الغصن الذهبي: دراسة في السحر والدين**. ترجمة أحمد أبو زيد. القاهرة: الهيئة المصرية للتأليف والنشر، 1971.

فوكوياما، فرانسيس. **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**. الإشراف والمراجعة والتقديم مطاع الصفدي؛ ترجمة فؤاد شاهين وجميل قاسم ورضا الشايبي. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1993.

فيبر، ماكس. **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية.** بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.

قطب، سيد. **معالم في الطريق.** القاهرة: دار الشروق، 1983.

كازانوفا، خوسيه. **الأديان العامة في العالم الحديث.** ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند؛ مراجعة بولس وهبة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005.

كيبيل، جيل. **الفتنة: حروب في ديار المسلمين.** ترجمة نزار أورفلي. بيروت: دار الساقي، 2004.

———. **النبي والفرعون.** ترجمة أحمد خضر. بيروت: مؤسسة دار الكتاب الحديث، 1988.

لكلرك، جيرار. **الأنثروبولوجيا والاستعمار.** ترجمة جورج كتورة. ط 2. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1983.

لوكمان، زكاري. **تاريخ الاستشراق وسياساته: الصراع على تفسير الشرق الأوسط.** ترجمة رضوان السيد. القاهرة: دار الشروق، 2007.

المدينة في العالم الإسلامي. محرر عام سلمى الخضراء الجيوسي؛ محررون خاصون ريناتا هولود وأتيليو بيتروشيولي وأندريه ريمون. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014. 2 مج.

المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية.** القاهرة: دار الشروق، 2001.

منديب، عبد الغني. **الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب.** الدار البيضاء: دار أفريقيا الشرق، 2010.

مووس، أوليفييه. **تيار الاستشراق الجديد والإسلام من الشرق الشيوعي إلى الشرق الإسلامي.** الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، وحدة الدراسات المستقبلية، 2010. (سلسلة مراصد؛ 3)

مونتيسكيو. **روح الشرائع.** ترجمة عادل زعيتر. القاهرة: دار المعارف، 1953.

نيكولسكو، بَسَراب. **بيان العبر مناهجية.** تقديم أدونيس؛ ترجمة ديمتري أفييرينوس. دمشق: دار مكتبة إيزيس، 2000. (سلسلة «آفاق»؛ 2)

هايني، باتريك. **إسلام السوق المُلبْرَل.** نقله إلى العربية عومرية سلطاني. القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2007.

هنتنغتون، صمويل. **صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي.** ترجمة مالك عبيد أبو شهيوة ومحمود محمد خلف. طرابلس، ليبيا: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، 1999.

هولود، ريناتا وأتيليو بيتروشيولي وأندريه ريمون. **المدينة في العالم الإسلامي.** تحرير سلمي الخضراء الجيوسي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014. 2 مج.

هونكة، زيغريد. **شمس العرب تسطع على الغرب: أثر الحضارة العربية في أوروبا.** ترجمة فاروق بيضون وكمال الدسوقي. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1981.

هيغل، جورج ف. ف. **فلسفة التاريخ.** ترجمة إمام عبد الفتاح إمام؛ مراجعة محمود زقزوق. بيروت: دار التنوير، [د. ت.]. 2 ج.

واتربوري، جون. **الملكية والنخبة السياسية في المغرب.** ترجمة ماجد نعمة وعبود عطية. بيروت: دار الوحدة للطباعة والنشر، 1982.

ويليام، جان بول. **الأديان في علم الاجتماع.** ترجمة بسمة بدران. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2001.

يفوت، سالم. **حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي.** الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1989.

دوريات

«الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام.» **الاجتهاد:** العددان 47 - 48، صيف - خريف 2000.

الأشقر، جلبير. «الاستشراق معكوساً: تيارات ما بعد العام 1989 في الدراسات الإسلامية الفرنسية.» **الحوار المتمدن:** العدد 2446، 26 تشرين الأول/أكتوبر 2008.

بوشنتوف، لطفي. «إثنولوجيا الإسلام في مداريات حزينة لكلود ليفي شتراوس.» **رباط الكتب:** 6 تشرين الأول/أكتوبر 2011.

تيرنر، براين. «بيار بورديو وسوسيولوجيا الدين.» ترجمة طارق عثمان. **نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية:** العدد 3، 2017.

الذهبـي، فـارس. «ميشـيل سـورا مغامـر مشـى فـي حقـول الألغـام يعـود اليـوم مـن جديـد.» جريـدة **العرب:** 2017/8/5.

سـاري، حلمـي. «المعرفـة الاستشـراقية: دراسـة في علـم اجتمـاع المعرفـة.» **مجلـة العلـوم الاجتماعية** (جامعة الكويت): السنة 17، العدد 3، 1989.

الشامي، علي. «الحركة الصليبية وأثرها على الاستشراق الغربي.» **الفكر العربي**: العدد 31، 1983.

صالح، ياسين الحاج. «سورية: «الدولة المتوحشة»: الكتابة ضد الاختزال.» **الحياة**: 2017/3/3.

عبد الملك، أنور. «الاستشراق في أزمة.» **الفكر العربي:** العددان 22 - 23، 1983.

القديمـي، نـواف. «ميشـيل سـورا: اليسـاري ضـد إرهـاب «الدولـة التقدميـة» وسـطوة الطائفـة.» **الجمهورية:** 2017/1/27.

«مقابلـة مـع أوليفييـه روا: استشـراقنا لا علاقة لـه باستشـراق الاسـتخبارات الأنكلوسكسـونية.» **الأخبار**: 2008/6/30.

روابط إلكترونية

إلهامي، محمد. «حصاد الاستشراق - الإنجازات.» نون بوست (نيسان/أبريل 2015)،

<http://www.noonpost.net/content/6327>.

باقـادر، أبو بكر بـن أحمـد؟ «الديـن والأنثربولوجيـا.» مؤسسـة مؤمنـون بـلا حـدود، 24 كانـون الأول/ ديسمبر 2014،

<https://bit.ly/38mk4o1>.

بيات، آصف. «الاستشراق الجديد.» ترجمة يسري مرعي،

<http://www.democraticislam.org/news_details.php?lang=ar&id=148>.

تمام، حسام. «ما بعد الإسلام السياسي.» **الحوار المتمدن:** العدد 2391 (1 أيلول/سبتمبر 2008)،

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=145747&r=0>.

حبيـدة، محمـد. «لقاء علمـي حـول «كليفـورد غيرتـز والأنثروبولوجيـا التأويليـة»، كليـة الآداب والعلوم الإنسانية بالقنيطرة بتاريخ 28 أيار/مايو 2011، <http://ribatalkoutoub.com/?p=932>.

2 - الأجنبية

Books

Adams, Robert McCormick. The Evolution of Urban Society: Early Mesopotamia and Prehispanic Mexico. Aldine, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1966.

Antoun Richard T. Muslim Preacher in the Modern World: A Jordanian Case Study in Comparative Perspective. Princeton, NJ: Princeton Legacy Library, 2014.

Asad, Talal. Anthropology and the Colonial Encounter. London: Ithaca Press, 1973.

———. Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore; London: The John Hopkins University Press, 1993.

Bayat, Asef. Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn. Stanford, CA: Stanford University Press, 2007.

___________ (ed.). Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam. New York: Oxford University Press, 2013.

Benedict, Ruth. The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture. New York: Houghton Mifflin, 1946.

———. Patterns of Culture. Preface by Margaret Mead; foreword by Mary Catherine Bateson. New York: Houghton Mifflin, 1989.

Berger, Peter L. (ed.). The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

Berque, Jacques. Structures sociales du Haut Atlas. Paris: Presses universitaires de France, 1955.

Blake, G. H. and R. I. Lawless. The Changing Middle Eastern City. London: Croom Helm, 1980. (Croom Helm Series on the Arab World)

Bonne, Alfred. State and Economics in Middle East. London: Routledge and Kegan Paul 1960.

Brown, L. Carl. From Madina to Metropolis: Heritage and Change in the Near Eastern City. Princeton, NJ: The Darwin Press, 1973.

Buck, Christopher. Paradise and Paradigm: Key Symbols in Persian Christianity and the Baha'i Faith. Albani, NY: State University of New York, 1999.

Burgat, François. L'islamisme en face. Paris: La Découverte, 2007.

Carré, Olivier. L'Islam et l'Etat dans le monde d'aujourd'hui. Paris: PUF, 1982.

———. L'Islam laïque ou le retour à la Grande Tradition. Paris: Armand Colin, 1993.

———. L'utopie islamique dans l'Orient arabe. Paris: Presses de la FNSP, 1991.

Chomsky, Noam. Syntactic Structures. The Hague: Mouton Publishers, 1957.

Dermenghem, Emile. Le Culte des saints dans l'Islam maghrebin. Paris: Gallimard, 1954.

Doutté, Edmond. En tribu: Missions au Maroc. Paris: Geuthner, 1914.

———. Magie et religion dans l'Afrique du Nord. Paris: Maisonneuve et Geuthner 1984.

Durkheim, Emil. The Elementary Forms of the Religious Life. Translated from the French by Joseph Ward Swain. New York: Free Press, 1965. (Free Press Paperbacks)

L'École de Chicago: Naissance de l'écologie urbaine. Textes rassemblés et présentés par Y. Grafmeyer et Isaac Joseph. Paris: Editions du Champ urbain, 1979.

Eickelman, Dale F. Moroccan Islam: Tradition and Society in Pilgrimage Center. Austin, TX: University Texas Press, 1976.

Fallaci, Oriana. La Rage et l'orgueil. Paris: Plon, 2002.

Geertz, Clifford. Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1968.

———. Le Souk de Sefrou: Sur l'économie du bazar. Paris: Editions Bouchene, 2003.

Gellner, Ernest. Muslim Society. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1981.

Gilsenan, Michael. Recognizing Islam Religion and Society in the Modern Middle East. London: Croom Helm, 1982.

Glock, Chares Y. Toward a Typology of Religious Orientation. New York: Columbia University Press, 1964.

Le Goff, Jacques. Histoire et mémoire. Paris: Gallimard, 1988.

Goffman, Erving. STIGMA Notes on the Management of Spoiled Identity. London: Penguin Group, 1963.

Guilick, John. Tripoli: A Modern Arab City. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967.

Hakim, Besim S. Arabic Islamic Cities: Building and Planning Principles. London: Emergentcity Press, 2008.

Haenni, Patrick. L'Islam de Marche: L'autre revolution conservatrice. Paris: Seuil, 2005.

Halbwachs, Maurice. Les Cadres sociaux de la mémoire. Paris: Alcan, 1925. (Bibliothèque de philosophie contemporaine, travaux de l'Année Sociologique)

———. La Mémoire collective. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

Herrera, Linda and Asef Bayat (eds.). Being Young and Muslim: New Cultural Politics in the Global South and North. New York: Oxford University Press, 2010.

Hooglund, Eric (ed.). Twenty Years of Islamic Revolution: Political and Social Transition in Iran since 1979. Syracuse: Syracuse University Press, 2002.

Ismail, Salwa. Political Life in Cairo's New Quarters: Encountering the Everyday State. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2006.

———. Rethinking Islamist Politics: Culture, The State and Islamism. London: I. B. Tauris, 2006. (Library of Modern Middle East Studies)

———. The Rule of Violence Subjectivity, Memory and Government in Syria. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2018.

Kepel, Gills. Jihad: Expansion et déclin de l'islamisme. Paris: Gallimard, 2000.

Khoury, Philip S. Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus 1860-1920. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1993. (Cambridge Middle East Library)

Klausen, Jytte. The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe. New York: Oxford University Press, 2007.

Laoust, Emile. Mots et choses berbères: Notes de linguistique et d'ethnographie, dialectes du Maroc. Paris: Augustin Challamel-Editeur, 1920.

Lerner, Daniel. The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East. Glencoe, Ill.: The Free Press, 1958.

Lévi-Strauss, Claude. Tristes tropiques. Paris: Plon et Pocket, 2009. (Collection Terre humaine)

Mahmood, Saba. Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

———. Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015.

Mantran, Robert. Istanbul dans la seconde moitié du XVIIe siècle. Paris: Hachette, 1962. (Étude d'histoire institutionnelle, économique et sociale)

Meclelland, David C. The Achieving Society. New York: Van Nostrand, 1961.

Michaud, Gérard (ed.). Les Frères musulmans Egypte et Syrie (1928-1982). Paris: Gallimard/Julliard, 1983.

Montet, Edward. Le Culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc. Genève: Librairie George and Cie., 1909.

Moulieras, Auguste. Le Maroc inconnu: Etude géographique et sociologique. Paris, Challamel, 1902. 2 vols.

Musa, Ahmad Farouk (ed.). Paradigma Baru Tentang Politik Islam: Wacana Pemikiran Reformis Jilid II. Kuala Lumpur: Islamic Renaissance Front, 2014.

Nora, Pierre (dir.). Les Lieux de Mémoire. Paris: Gallimard, 1984-1992. 7 vols.

Pirenne, Henri. Mahomet et Charlemagne. Bruxelles: Nouvelle Société d'éditions, 1937.

Polk, William R. and Richard L. Chambers (eds.). Beginning of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1968.

Raymond, André. Grandes villes arabes à l'époque ottomane. Paris: Sindbad, 1985. (La bibliothèque arabe)

Ricoeur, Paul. La Mémoire, l'histoire, l'oubli. Paris: Editions du Seuil, 2000.

———. Temps et recit. Paris: Seuil 1985.

Rosen, Lawrence. The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1989.

Roy, Olivier. L'Afghanistan: Islam et modernité politique. Paris: Seuil, 1985.

———. L'échec de l'Islam Politique. Paris: Seuil, 1992.

———. L'Islam Mondialisé. Paris: Seuil, 2002.

———. La Sainte Ignorance, le Temps de la Religion sans Culture. Paris: Le Seuil, 2008.

———. L'utopie islamique dans l'Orient arabe. Paris: FNSP, 1991.

Sauvaget, Jean. Alep: Essai sur le développement d'une grande ville syrienne, des origines au milieu du XIXe siècle. Paris: P. Geuthner, 1941.

Schulze, Reinhard. Modern History of the Islamic World. New York: New York University Press, 2000.

Seurat, Michel. Syrie: L'Etat de barbarie. Paris: PUF, 2012.

Tugal, Cihan. Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism. Stanford, CA: Stanford University Press, 2009.

Turner, Bryan S. Orientalism Postmodernism, and Globalism. London; New York: Routledge, 1994.

Vasiliev, Alexander A. History of the Byzantine Empire. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1970. 2 vols.

Vinsonneau, Geneviève. L'identité Culturelle. Paris: Armand Colin, 2002. (collection U. Série Psychologie)

Von Grunebaum, Gustave E. Islam, Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition. [Menasha, Wis:] Anthropological Association, 1955.

Weber, Max. The City. Edited by Don Martindale; Translated by Gertrud Neuwirth. 2nd ed. New York: Free Press, 1966.

Westermarck, Edward. Marriage Ceremonies in Morocco. London: Macmillan and Co., Ltd., 1914.

———. Pagan Survivals of Mohamedan Civilization. London: Macmillan and Co., Limited, 1933.

———. Ritual and Belief in Morocco. London: Macmillan, 1926.

———. Wit and Wisdom in Morocco. London: Routledge and Sons, 1930.

Weulersse, Jacques. Paysans de Syrie et du Proche-Orient. Paris: Gallimard, 1946. (collection Le Paysan et la Terre; no. 3)

Van Bruinessen, Martin and Julia Day Howell (eds.). Sufism and the «Modern» in Islam (London: I. B. Tauris, 2007

Wittfogel, Karl. Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power. New Haven, CT: Yale University Press, 1957.

Wright, Robin. The Islamists are Coming: Who They Really Are. Washington, DC: Woodrow Wilson Center Press, 2012.

Ye'or, Bat. Eurabia: L'axe euro-arabe. Paris: Jean-Cyrill Godefroy, 2006.

———. Islam and Dhimmitude: Where Civilizations Collide. Translated from the French David Maisel, Paul Fenton and David Littman. Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 2002.

Periodicals

Abu-Lughod, Janet. «The Islamic City, Historic Myth, Islamic Essence and Contemporary Relevance.» International Journal of Middle East Studies: vol. 19, May 1987.

Akyol, Mustafa. «The Turkish Mode: Marching to Islamic Liberalism.» Cairo Review: vol. 4, 2012.

Bayat, Asef. «The Coming of a Post-Islamist Society.» Critique: Critical Middle East Studies: vol. 5, no. 9. 1996.

———. «What is Post-Islamism?.» ISIM Review: vol. 16, Autumn 2005.

Burgat, François. «De l'islamisme au postislamisme, vie et mort d'un concept.» Esprit: no. 277, août-septembre 2001.

«Claude Lévi Strauss: l'ethnologie ou la passion des autres.» Magazine littéraire, hors série, no. 5, January 2003.

Døving, Cora Alexa. «Anti-Semitism and Islamophobia: A Comparison of Imposed Group Identities.» Tidsskrift for Islamforskning – Islam og minoriteter: no. 2, 2010.

Eickelman, Dale F. «Is There an Islamic City?: The Making of a Quarter in a Moroccan Town.» International Journal of Middle Eastern Studies: vol. 5, 1974.

Esposito, John L. and John O. Voll. «Islams Democratic Essence.» Middle East Quarterly: September 1994.

Inalcik, Halil. «Istanbul: An Islamic City.» Journal of Islamic Studies: vol. 1, no. 1, 1990.

Garcia, Luz Gomez. «Post-Islamism, the Failure of an Idea: Regards on Islam and Nationalism from Khomeini's Death to the Arab Revolts.» Religion Compass,: vol. 6, no. 10, October 2012

Grisoni, Dominique-Antoine. «Un Dictionnaire intime.» Magazine littéraire, hors série, 2003.

Kepel, Gilles. «Islamisme Reconsidered: A Running Dialogue with Modernity.» Harvard International Review: vol. 22, no. 2, 2000.

Kian, Azadeh. «Woman and Politics in Post-Islamist Iran: A Gender Conscious Drive to Change.» British Journal of Middle Eastern Studies: vol. 24, no. 1, May 1997.

Othman, Muhammad Atiullah and Siti Noranizahafizah Boyman. «Political Islam in Islamism and Post Islamism: A Study on Islamic Renaissance Front (IRF).» International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences: vol. 8, no. 1, 2018.

Owen, Roger. «Studying Islamic History.» Journal of Interdisciplinary History: vol. 4, 1974.

Pirenne, Henri. «Mahomet et Charlemagne.» Revue belge de philologie et d'histoire: tome 1, no. 1, janvier 1922.

Al-Rahim, Ahmed H. «Whither Political Islam and the «Arab Spring»?.» The Hedgehog Review: vol. 13, no. 3, 2011

Roussillon, Alain. «Les Islamologues dans l'impasse.» Esprit: no. 277, août-septembre 2001.

Roy, Olivier. «The New Islamists.» Foreign Policy: 16 April 2012.

———. «Le Post-islamisme.» Revue de monde musulman et de la Méditerranée: nos. 85–86, 1999.

Thomas, Landon. «In Turkey's Example, Some See Map for Egypt.» New York Times: 5/11/2011.

Torelli, Stefano Maria. «The «Akp Model» and Tunisia's Al-Nahda: From Convergence to Competition?.» Insight Turkey: vol. 14, no. 3, 2012.

Wright, Robin. «Don't Fear All Islamists, Fear Salafis.» New York Times: 19/8/2012.

Yilmaz, Ihsan. «Beyond Post-Islamism: Transformation of Turkish Islamism Toward «Civil Islam» and Its Potential Influence in the Muslim World.» European Journal of Economic and Political Studies: vol. 4, no. 1, 2011.

El-Zein, Abdul Hamid. «Beyond Ideology and Theology: The Search for Anthropology of Islam.» Annual Review of Anthropology: vol. 6, 1977.

Zubaida, Sami. «Max Weber's «The City» and the Islamic City.» Max Weber Studies: vol. 5.2/6.1, Max Weber and the Spirit of Modern Capitalism – 100 Years On, July 2005 - January 2006.

Theses

Amin, Husnul. «From Islamism to Post-Islamism: A Study of a New Intellectual Discourse on Islam and Modernity in Pakistan.» (Thesis PhD International Institute of Social Studies, The Hague, The Netherlands, 2010).

Websites

«Faith, Moral Authority, and Politics: The Making of Progressive Islam in Indonesia.» <https://repository.asu.edu/attachments/93952/content//tmp/package-jjkeh6/Arifianto_asu_0010E_11981.pdf>.

Kuru, Ahmet T. «Muslim Politics without an «Islamic State»: Can Turkey's Justice and Development Party be a Model for Arab Islamists?.» (Policy Briefing, Brookings Doha Center, 2013), <https://www.brookings.edu/research/muslim-politics-without-an-islamic-state-can-turkeys-justice-and-development-party-be-a-model-for-arab-islamists/>.

فهرس

- ب -

- ت -

- ث -

- ج -

- ح -

- خ -

- د -

- ذ -

- ر -

- ف -

- ق -

- ك -

- ل -

- م -

- ن -

- هـ -

- و -

- ي -

هذا الكتاب

يكمن الهاجس المعرفي وراء إشكالية هذا الكتاب في محاولة الإجابة عن سؤال: هل فعلاً ثمة بنية عميقة، بلغة تشومسكي، تساهم في تكوين صورة «الآخر» في الفكر الغربي، وهل يمكن كشف ملامحها وآليات اشتغالها الواعية واللاواعية في إنتاج وإعادة إنتاج خطابه عن الآخر «المسلم»، وبالتالي كيف تمارس الأيديولوجيا مكرهاً في الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا بعدما سقط الاستشراق، قديمه وجديده، في فخ صناعة المغايرة وأدلجتها؟ هذا الكتاب هو محاولة لدراسة تطور التمثلات الغربية لـ «الآخر» المسلم والقيام بحفريات معرفية للوقوف على أصول تلك التمثلات ومساراتها وتحولاتها. ينطلق الكتاب من فرضية أن تلك التمثلات التي بنتها الثقافة الغربية تجاه «الآخر» في تحولاتها وتطوراتها لا تزال مستمرة بصور مختلفة. لذا هو محاولة للقيام بحفريات معرفية، كاشفةً ما ترسّب أو تكلّس من معارف وصور وتمثلات تجاه الذات والآخر بكل ما فيها من توريات وتعميات وانحيازات. إنه بحث في جينالوجيا المغايرة، والتمثلات المتغيرة والمتحولة، المؤطرة لصورة الآخر والمؤسطرة للذات في الثقافة الغربية.

عبد الغني عماد

أستاذ وعميد سابق في معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية.

- حائز دكتوراه دولة في علم اجتماع المعرفة. نشر الكثير من الأبحاث والدراسات في المجلات المتخصصة وشارك في مؤتمرات وندوات علمية في مجال سوسيولوجيا المعرفة والسياسة والدين.
- صدر له نحو 40 كتاباً ومؤلفاً، منها: **الوحدة العربية: الوعي الملتبس والمشروع المؤجل** (1996)؛ **حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة** (1998 و2005)؛ **ثقافة العنف: في سوسيولوجيا السياسة الصهيونية** (2001)؛ **صناعة الإرهاب: في البحث عن وطن العنف الحقيقي** (2003)؛ **سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة** (2006)؛ **إسلاميو لبنان: الوحدة والاختلاف على أرض المستحيل** (2012)؛ **الإسلاميون بين الثورة والدولة: إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب** (2013)؛ **الحركات الإسلامية في الوطن العربي** (إشراف ومراجعة) (2013)؛ **الهوية والمغايرة، السلفية والسلفيون في لبنان** (2015)؛ **سوسيولوجيا الهوية: جدليات الوعي والتفكك وإعادة البناء** (ط2، 2019).

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة» شارع البصرة
ص ب: 113-6001 الحمرا - بيروت 2034-2407 لبنان
تلفون: 7/6/5/750084 1 (961+)
فاكس: 750088 1 (961+)

www.caus.org.lb
info@caus.org.lb
@CausCenter
@CausCenter
CausCenter

الثمن 14$


978-9953-82-904-3